



١

اهداءات ٢٠٠٣
الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

الفلسفة الحديثة والنصوص

دكتورة
رأوية محمد المنعم جاسر
كلية الآداب — جامعة الاسكندرية

١٩٨٧

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوئس - إسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الأول

رئيسه ديكارت

مقدمة

يعد "رينيه ديكارت" René Descartes من أعظم فلاسفة القرن السابع عشر، ومن أوائل من ارتادوا الاتجاه العقلي فصح أن نقول عنه : أنه " أبو الفلسفة الحديثة " ومؤسس فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة".

إن الفلسفة الديكارتية قد نادت بالحق، الذي برهنت عليه في وضوح الذهن وبداهته، كما مجدت العقل الذي قال عنه الفيلسوف: أنه " أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر من اختلافهم في الأجناس واللغات والعقائد والأوطان " (١) ، بهذه العبارة الشهيرة أعلى "ديكارت" من قيمة العقل وجعله أعدل الأشياء قسمة بين سائر الناس وقد لعب الفيلسوف دورا عظيما في مجال الفلسفة العقلية التي كانت تسعى لتحقيق البداهة واليقين في الفكر، فكسان

(١) يقول "ديكارت" في " المقال عن المنهج "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الذين لايسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الاصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر " .

المقال في المنهج - ت محمود الخفيري، القاهرة ١٩٣٠م ٣-٤

منهجه ثورة على المذهب الأرستقراطي والفلسفة المدرسية، ومحاولة تخليص القول من منهجيهما المتوارث في المدارس والجامعات ، مما أفسح مجالا لحرية الرأي ، وتأكيد الذاتية التي مهدت لقيام الثورة الفرنسية .

وتجاوز دور "ديكارت" العظيم مجالى الفلسفة والسياسة ، إلى مجالى العلوم والرياضيات ، فيما تشهد بذلك مؤلفاته العديدة والمتنوعة فى هذه المجالات . كما كانت له آراء خبيرة وقيمة فى ميدانى الأخلاق والجماليات .

وسوف نعرض فى هذا الكتاب المتوافع لفلسفة "ديكارت" العقلية أو - إذا جاز لنا القول - نشأة الفلسفة العقلية التى يؤرخ لها بديكارت فى العصور الحديثة باعتباره أول من جدد فى الفكر الفلسفى الحديث ، وأعلن الثورة على جمود الفكيكسرس المدرسى وعقم مناهجه وتعدت ثورته هذه الحدود إلى الثورة على العقل ذاته ، على قيمه ، أحكامه ، أعرافه المتوارثة فى سبيل تطهيره وإعدادة لقبول الحق والبداهة واليقين الذى لا يعد له يقين .

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفى الحديث أن "ديكارت" قد قدم إلى عالم الفكر نسقا فلسفيا جديدا ، ومنهجيا رياضيا متكاملا قائما على الوضوح والتميز أراد به تغيير مسار الفلسفة مع مطالع العصر الحديث .

- ٧ -

وإننى إذا كنت أتقدم بهذا العمل العلمى المتواضع
لجمهرة الباحثين فى مجال الدراسات الفلسفية فانى أأمل أن
يحوز قبولهم ويجد لديهم الاستحسان والتقدير .

والله وحده أسأله التوفيق

والسداد ،،،

دكتورة

راوية عبد المنعم عباس

الإسكندرية - جليم فى ٢ يناير ١٩٨٥

الموافق ١١ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ

الفصل الأول

الفلسفة الحديثة

(البدايات ، الخصائص ، منهج الدراسة)

مقدمة فى الفلسفة الحديثة

يعد تاريخ الفكر الفلسفى الحديث ، هو المورة الواضحة المعالم لمجهود الفكر الإنسانى ، عبر تاريخ الفلسفة الطويل .

وإذا كان هذا التطور الفكرى يبدو تاريخيا فى شكل مترابط ومتشابه ، فإن ذلك يعزى إلى ما تتميز به الفلسفة من خصائص الأصالة والدوام . فالفلسفة التى عرفت الديالكتيك ، الفكرة ونقيضها ، لا تلفظ تاريخها القديم ، بل تطوره تشكيلا وتغييرا ، ايجابا وسلبا ، رفضا وقبولا ، من حيث أنها جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ العام ، الذى تشكلت فيه مذاهبها ونظرياتها ، منذ اليونان وحتى العصر الحديث والمعاصر .

وعلى الرغم من اتصال الفكر الفلسفى خلال تاريخه ، حتى ل يبدو كأنه سلسلة مترابطة الحلقات ، إلا أننا نخطئ لو نظرنا إليه ككل متشابه ، إذ أن لكل مرحلة فيه خصائص ومميزات تختص بها دون غيرها ، فسمات الفكر فى العصر القديم تختلف عنها فى العصر الوسيط وعصر النهضة ، كما أن خصائصه فى العصر الحديث تختلف بشكل كبير عنها فى العصور القديمة والوسطى .

ولما كنا نعرض لتاريخ الفكر الفلسفى فى العصر الحديث فيجدر بنا أن نشير فى إيجاز إلى بعض مسائل هامة ، يقتضيها البحث فى هذا الموضوع ، كمسألة البداية التاريخية الحقيقية للعصر الحديث ، والخصائص العامة التى يتميز بها الفكر الفلسفى الحديث ،

ثم أخيراً عرض لمنهج الدراسة المتبع فيه .

(١) البداية التاريخية للعمور الحديثة

لما كان التاريخ هو الغالب الذى يتشكل فيه الفكر، ويتطور،
من خلاله ، كان لزاماً علينا تحديد التاريخ التقريبى لبداية
الفكر الفلسفى الحديث ، **Modern Philosophy, La**
Philosophie Moderne.

ولما كان مؤرخو الفلسفة قد دأبوا على النظر إلى المذاهب
والفلسفات من خلال التاريخ التى بدأت فيه والحوادث التى
خلاله، فيجدر بنا تحديد البداية التاريخية للفكر الحديث من خلال
الوقوف على أحداث العصر فالفلسفة اليونانية على سبيل المثال
تبدأ من "طاليس" الذى عاش فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد.
كما أن مرحلة العصر الوسيط قد عرفت تاريخياً بالمرحلة الممتدة
من سنة ٤٠٠ إلى سنة ١٤٠٠ ميلادية (١) فما هى إذن البداية
الحقيقية لتاريخ الفلسفة الحديثة ؟

الواقع أن الآراء تختلف حول تحديد هذه البداية ، فمن
المؤرخين من يفترض حدوثها فى نهاية القرن الخامس عشر) مرحلة

(1) Russelle, B: A History of Western Philo-
sophy , London 1947.

الكشوف الجغرافية واكتشاف قارة أمريكا الشمالية عام ١٤٩٢) ومنهم من يتصورها قد حدثت باعتبارها رد فعل لحركة الإصلاح الديني عند "مارتن لوتر" Martin Luther (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، وما نتج عنهما من الثورة على الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا، وتأسيس المذهب البروتستانتي **Protestantism**.

بيد أن التاريخ التقريبي للفلسفة الحديثة، يبدأ من منتصف القرن الخامس عشر إبان استيلاء الأتراك على مدينة القسطنطينية في عام ١٤٥٣.

والواقع أنه لا يمكننا أن نرجع بداية الفكر الفلسفي الحديث لأي افتراض من الافتراضات السابقة، لأنه - كما سبق أن ذكرنا - من سمات الفلسفة أنها لا تنسلخ من تاريخها، ولا تنسى ماضيها، بل تتفاعل مع أحداثه في إيجابية ودوام. لذلك يحق لنا أن نقول: أن تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الأحداث السالفة مجتمعة، من دينية، فكرية، سياسية، علمية وجغرافية وغيرها.

وسوف نوجز هنا ثلاثة عوامل رئيسية، أسهمت بنصيب وافر في إثراء وتطور الفكر الفلسفي في العصر الحديث هي: العامل الديني، والسياسي، والعامل العلمي.

أما العامل الديني الذي عبرت عنه حركة الإصلاح الديني، وما ترتب عليها من فعل واجبات الدين من مسؤوليات المجتمع فقد كان بمثابة انعكاس لما أحدثه تطور العلم والتجربة من

شك في معرفة الإله بطريق الفلسفة ، أى عن طريق الامتداد وكمية الحركة ، وما يشمل العالم من نظام ، غير أن هذه الحركة قد استبعدت هذه الوسائل وجعلت الطريق مباشرا بين الإنسان والله . إن هذا الفعل بين الدنيا والدين ، بين السلوك الاجتماعي والسلوك الدينى ، قد عمل على تأكيد مبدأ الذاتية الفردية ، والحرية الشخصية التى وجهت نظر الإنسان إلى التفكير فى ذاته ، ومحاولة تأملها من أجل الوقوف على تحقيق سبل سعادتها الحاضرة فى الحياة . وأن العبادة مسألة قلبية تتوقف على صلة المباشرة بين الإنسان وخالقه .

وقد أسهمت العوامل السياسية إلى جانب العوامل الدينية فى بناء الفكر الحديث ، وتمثل ذلك فى قيام الثورات وظهور المصطلح الجديدة ، وحركة الاكتشاف الجغرافية ، كالاكتشاف البرتغاليين لأمريكا ، ونشأة الامبراطوريات والدول كالامبراطورية البريطانية ، ودولة فرنسا فى النصف الثانى من القرن السادس عشر .

إن الاكتشافات العلمية فى القرنين السادس والسابع عشر ، تعد من أهم العوامل ، التى أسهمت فى إثراء وتطور الفكر الفلسفى لاسيما فى ميدانى الرياضة والفلك .

ويعد التقدم العلمى سمة من السمات الرئيسية التى تميزت بها هذه المرحلة : فى مجال العلم الطبيعى ، فقد ظهر العديد من المخترعات والمكتشفات الجديدة على يد علماء أمثال : "نيوتن "

Newton مكتشف قانون الجاذبية، "وجاليليو"
 Galilié من أشهر علماء الفلك المنظرين (١) و"كبلر"
 Kepler بما قدمه من أبحاث قيمة في مجالات العلوم.
 و " فرنسيس بيكون" Francis Bacon الفيلسوف
 الانجليزى الذى وضع منهج الاستقراء الذى لا يستطيع العلم
 الاستغناء عنه حتى اليوم.
 وعلى مستوى العلم الفيزيائى لانستطيع اغفال أعمال " جيلبرت"
 Gilbert فى المغناطيسية عام ١٦٠٠ و "هيجنز"
 Huygens فى النظرية الموجية فى الضوء و " بويل"
 Boil فى الغلط الجوى عام ١٦١٦ و"هارفى" Harvey
 فى اكتشاف الدورة الدموية (٢).

لقد انعكست كل هذه المؤثرات بدورها على الفكر الفلسفى
 الحديث فتغيرت النظرة القديمة إلى العالم، وتمثلت فى نظرة جديدة
 للطبيعة، ومنهج جديد أحدث تغيرا جذريا فى مجالات الحياة
 العلمية، والعملية، والأدبية، والفنية، والسياسية معادى "كولينز"

-
- (1) Gilson, E: La Philosophie Au Moyen Age.
 Payot, Paris - Saint German 1962.
 p. 761.
 (2) Russell. B, Wisdom Of the West
 D.R Paul Faulkes - 246 - 247.

إلى اعتبار هذا العصر " أعظم تعجيد للإنسان وملكاته " (١)

في ضوء ما سبق من اهتمامات القرنين السادس والسابع
عشر بالجوانب العلمية والعملية، ومحاولة الاهتمام بعلوم الهندسة
والرياضة والفيزياء والفلك باعتبارها من العلوم التي تستخدم
الإنسان إنرى أن الهدف من الفلسفة في هذا العصر كان هو الوصول
بالإنسان إلى مستوى يمكنه من فرض سيطرته على الطبيعة وتسخيرها
لخدمته .

ويعد "رينيه ديكارت" بفلسفته ، ومنهجه الجديدين ، خير
معبّر عن هذه المرحلة ، فقد أسس منهجا خالف به المثالية المتعالية
التي نهجت عليها الفلسفة المدرسية ، مغيرا وجهة الفلسفة مع
مطالع العصر الحديث ، يشهد على ذلك مؤلفه " مقال في المنهج " -
الذي أشار فيه بالاستعانة من التفلسف بفلسفة عملية في سبيل
سيطرة الإنسان على الطبيعة وتطويرها لخدمته .

(1) Collins, J.D: God in Modern Philosophy
U.S.A Chicago. 1959 p 34.

(٢) خصائص الفكر الفلسفي الحديث

يتميز الفكر الفلسفي الحديث بثلاث خصائص هي: النزعة العلمية والطابع الفردي، وسمة الدولية وسوف نفسر كل من هذه الخصائص فيما يأتي :

١ - النزعة العلمية Scientifico

امتزج الفكر الإنساني في الحضارات الشرقية القديمة بالعاطفة الدينية ، والخيال الأسطوري ، بيد أن هذا الإطار من التفكير الديني، لم يحل دون ظهور نظرات في الوجود لا تخلو من قيمة، كالتمويل إلى وحدانية الله ، والاعتقاد في خلود النفس، ويوم الحساب ، والوقوف على خلق الله للكون من عدم، كما تصور أجداد الاسرائيليين الأوائل ، يشهد بذلك ما خلفته هذه الحضارات من تراث مادي وثقافي .. Cultural .

أما اليونان فقد نظروا للعالم الطبيعي حولهم، نظرة عقلية مجردة (صورية) ، وارتبط تفكيرهم بقيم الحق والخير والجمال (القيم المطلقة العليا) ، فتشكلت نظرتهم للحياة من خلال القيمة المطلقة العليا (كالحق المطلق والخير الكلي والجمال الاسمي) . فأصبح الانسان الفاضل في نظرهم ، هو الحاصل على الخير والجمال كما كان مقياس الفعل الإنساني والسلوك ، مقرونا بالقيمة الذاتية للحق والخير والجمال ، فاستلزم ذلك صدور الأفعال الإنسانية وهي تدافع عن الحق لذاته ، وتفعل الخير المطلق أيضا كما تستمتع بالجمال

باعتباره قيمة متسامية .

وتصور اليونانيون أن العقل هو الذى يتحكم فى مجرى الأمور الطبيعية والفكرية ، فكانت الحوادث والموجودات تنتظم فى الوجود حسب علل مترابطة متناسقة .

وتخطت النظرة الكلية عالم القيم والسلوك ، لتقيم علما نظريا واضح المعالم ، شامخ البنيان ، مثال ذلك آراء فلاسفتهم فى علم الفلك ، وما تصوروه عن سمو الشكل الداشرى لحركة الكواكب والأفلاك فى السماء ، وما ترتب عليه من اتخاذهم لهيئتها الشكل معيارا يحددون به مصائر البشر والأشياء فى العالم .

وفق هذا التصور لم يلتزم العقل اليونانى البحث من حقائق الأمور الفكرية والأشياء الطبيعية ، بل صب اهتمامه على محاولة الاستدلال من وجود العلل على وجود المعلولات ، وتتبع القضايا حتى آخر نتائجها المنطقية ، فكان هدفه الوصول للنتائج الصحيحة منطقيا ، بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أو خاطئة فى الواقع

إن مدار بحث وتفكير العقلية اليونانية كان قد تمثل فى النظرة العقلية البحتة للأمور ، والاهتمام بمقدار صحة الاستدلال ، دون اعتبار للواقع ومحاولة اكتشاف الجمال والنظام فى الكون .

أما فى العصور الوسطى المسيحية فنجد أن الصورة قد اختلفت عما كانت عليه فى العصر القديم فيحدث اتصالا بين الدين السماوى ،

والفكر الفلسفى الممثل فى تصورات اليونانيين الطبيعية ، وقـــد
اشتركت فى هذه التجربة الأديان السماوية الثلاثة والفلسفة اليونانية
المتعملة فى الفكر الأرسطى مع تيار من الأفلاطونية .

بهذا الاتصال بين الفكر العقلى والدينى، ظل التفكير لا يخرج
من فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية، التى
تنطوى على التساؤل التاريخى: هل يؤمن الانسان أولاً، ثم يتعقل بعد
ذلك ؟ أم أنه يتعقل من أجل أن يؤمن ؟ وهل يمكن أن تتناقض
نتائج العقل مع مسلمات الايمان ؟

وإذا نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط بعيداً
عن مجال الدين وجدنا اهتماماً بالايمان عن الفهم ، وبالنقل على
العقل ، حتى فى مجال العلم مما أدى إلى توقف علماء هذه
العصور عن الابتكار والخلق فلم يظهر سوى علماء وفلاسفة درسوا
فى نطاق تعاليم الكنيسة مثل القديس "أوغسطين" **Saint**
Augustin .

عرضنا لطبيعة الفكر فى العصور القديمة (شرقية ويونانية)
ثم لخصائص الفكر فى العصور الوسطى ، ونذكر هنا الخصائص التى
تميز بها الفكر الفلسفى الحديث ، لاسيما بعد أن انفصل تدريجياً
عن سلطة الدين ، فلم تعد الفلسفة مقيدة بقيود الكنيسة ، أو خادمة
لها ، بل هبّت عن الواقع العلمى التجريبي فى سائر المجالات ، إذ تجرأ
الفلاسفة على الواقع الطبيعى .. فبينما نجد أن تفكير العالـم
يتميز بالموضوعية الخاصة بالبحث العلمى ، يحاول سبر غور الواقع

بتحرى جزئياته وتفصيلاته المختلفة ، ولا يستطيع أن يتدرج من هذه الجزئيات إلى تعميمات شكلية ، إلا بعد دراسة مستفيضة لهذه الجزئيات . نجد أن الفيلسوف يقوم بجمع النتائج الدقيقة للباحث العلمية ، ويكون منها نظريات وتصورات وقيم من العالم في المجالات : الفنية ، والخلقية ، والدينية بحيث لا تتعارض هذه النظريات مع نتائج البحث العلمي ، أو تغل بمبادئه . فالفلسفة في العصر الحديث اقتربت بجرأة من الواقع ، وهبطت من سماء المثل إلى عالم المادة والانسان فتلمست مشاكله ، وسعت لخدمته وكونت نظرياته العامة ، بالاتفاق مع ما توصل إليه العلم فجاء لنا أن نميزها بالطابع العلمي .

(٣) الطابع الفردي Individual

كانت الفلسفات والمذاهب في الماضي تتحدد وفق أهداف معينة ترسمها الحكومة أو السلطة الدينية . فكان الهدف من الأفكار الفلسفية والنظريات الاجتماعية هو خدمة أهداف المجتمع وتحقيق سياسته ، فأفكار "أرسطو" في السياسة . وآراء "أفلاطون" في المدينة ، وأفكار "الغزالي" . وتصور "أوغسطين" لمدينة الله ، وغيرها من أفكار ومذاهب سياسية واجتماعية ، ودينية ارتبطت بالنظام السياسي أو الاجتماعي أو الديني للمجتمع ، وهبرت من أهدافه في صورة عامة وكلية .

أما الفكر الفلسفى الحديث فقد تميز بالنزعة الفردية ،
فالفيلسوف يحاول جاهدا التوصل إلى آرائه ونظرياته بذاته ،
فيتقصر الوقائع ، ويضع الفروض ويجرى التجارب ، حتى يصل إلى
النتائج ، فى غير خضوع لهدف محدد ، أو خطة مرسومة للحكومة
أو السلطة الكنيسية .

إن الفيلسوف الحديث يعمل فى حرية شخصية ، فى فردية
وأصالة تتميز بهما الفلسفة الحديثة التى أكدت ذاتية الفرد ،
وسلطة الأفراد على شخصيته ، وأهمية وجوده وفكره .

(ج) سمة الدولية International

تميزت الفلسفة الحديثة بسمة الدولية على عكس الفلسفات
القديمة التى كانت تعبر عن فكر شعوبها وقومياتها ، فالفلسفة
اليونانية كانت انعكاسا للفكر النظرى عند اليونان ، تتصل بثقافتهم
الخاصة ، وظروفهم سياسية ، أو اجتماعية أو ثقافية لذلك فإنها
لم تعبر إلا عن طابعها النظرى الخالص .

أما طبيعة الفكر فى العصر الوسيط ، فكانت تتجه برمتها نحو
تأييد مسائل الدين ، أو محاولة إيجاد الصلة بينها وبين الفكر
الفلسفى عند أفلاطون أو أرسطو ، كما كانت الأفكار تكتب بلغة
لاتينية سقيمة ، يكاد يتلاشى معها الطابع الفردى للفيلسوف ،
أو حياته ، أو مميزات عصره ، وكان معظم الفلاسفة ممن ينتمون إلى
الكنيسة ، فاصطبغ الفكر بصبغة دينية لاهوتية .

رأينا أن الفكر الفلسفي قد فسر آشوايه، خلال عصوره المختلفة بحيث اصطفت كل مرحلة بطابع معين، عبرت عن اتجاه السلطة أو القومية بشكل أو بآخر، بينما أن الفكر الفلسفي الحديث قد جمع بين كل هذه الفلسفات ونسقتها وقدمها للإنسانية تراشا عاما، تعرفه وتستفيد منه سائر الشعوب فنحن أن مسن بين العلماء فلاسفة ومن بين الفلاسفة علماء كما نجد الكثيرين من الفلاسفة من غير رجال الدين كما كان الحال في العصور الوسطى. إن الفلسفة الحديثة قد قدمت للإنسانية تراشا محسدا منظمها جمع بين القديم والحديث، تتداوله جامعات العالم وتحفظه مكنتاتها، باعتباره ملكا للإنسانية وليس ملكا لدولة أو قومية.

ولايعنى قولنا بتدويل الفكر الفلسفي، على مستوى العالم ففى النظر عن الفكر الكلاسيكى، ومن محاولة تجديده، فالكثير من الدراسات الفلسفية، تقدم أبحاثا موضوعية عن الفلسفة القديمة، ليس أدل على ذلك من عودة الجامعات الفرنسية إلى دراسة الفلسفات السابقة على "سقراط كبارمنيدس" و"أنبادوقليس" و"هرقليطس" فى ضوء التيارات الفلسفية الحديثة: كالوجودية، والفينومولوجيا وثمة اهتماما خاصا بدراسة فلسفة "أرسطو"، فى المنطق وعلم الحياة يظهر فى فرنسا وانجلترا كما حدث تجديدا لبعض مذاهب قديمة مثل التومادية الجديدة **Néo Thomisme** والفكر الاشعري الذى عبر عنه، جمال الدين الأفغانى، والشيخ محمد عبده.

(٣) منهج دراسة الفلسفة الحديثة

ذكرنا أن الفكر الفلسفي الحديث قد تميز بثلاث خصائص هامة تمثلت في النزعة العلمية، والاتجاه الفردي، وسمه الدولية وهذا يستلزم منا الاهتمام عند دراسة الفلسفة الحديثة بالنواحي التالية :

أولا : لما كان تاريخ الفلسفة مترابطة ومتصلا ، ترتب على ذلك ضرورة دراسة العلاقة بين مذهب الفيلسوف وموقفه من المذاهب السابقة عليه ، والمعاصرة له .

ثانيا : لما كان الفيلسوف هو خير من يعبر عن روح عصره استوجب ذلك دراسة مذهبه باعتباره ممثلا لعصره ، و مترجما للتيارات العلمية ، والدينية ، والأخلاقية ، والاقتصادية . في العصر الذي يعيش فيه .

ثالثا : لما كانت حياة الفيلسوف هي المعين الذي تنصهر فيه أفكاره ، وتتبلور آرائه ، لزم من ذلك ضرورة الاهتمام بدراسة تاريخ حياة الفيلسوف لأهميتها في دراسة المذهب .

فلذا تناولنا الناحية الأولى بشيء من التفصيل وجدنا أن الفيلسوف يكون ملتزم بموقف فكري معين قد يعارض فيه سابقيه أو لاحقيه ، لا يفهم من ذلك أنه قد لفظ آراء غيره بمفظة مقطعة بقدر ما يعنى أخذه لما يتوافق مع آرائه ، ولغظه لما يتعارض معها فنحن نرى كيف رفض " فرنسيس يونان " و " رينيه ديكاكارت " ، الأفكار المدرسية في حين أنهم قد أخذوا بها في بعض مواضع

فلسفتهم فالفلسفة لا تلتقط تاريخها دفعة واحدة بل تأخذ منه بصفة دائمة كما تعطيه أيضا . وهذا ما يفعله الفيلسوف الذي تكون مهمته تحليل الأفكار ومزجها وتأليفها .

وقد يتأثر الفيلسوف بأراء مدرسة معينة ، غير أنه يطور أفكارها ، ويضيف إلى مفاهيمها ، حتى يصل إلى أبعد حدودها ، مثال ذلك : محاولة كل من " سبينوزا " و " ليبنتز " ، اللذان طوروا المذهب العقلي عند " ديكارت " ، واتجهوا به إلى أبعد حدوده . ونفس هذا الموقف حدث بالنسبة للفلسفة التجريبية الانجليزية ، عند " جون لوك " ، التي تأثر بها " دافيد هيوم " و " باركلي " ، حيث وصل هذان الفيلسوفان إلى نتائج لا تتماشى مع مذهب " لوك " الحسي التجريبي .

وقد نجد أن بعض الفلاسفة ، يحاولون الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي ، كما فعل " كانت " الذي أسس المذهب النقدي ، بالجمع بين طرفي مذهبين متعارضين هما الحسي والعقلي .

أما الناحية المتعلقة بشخصية المفكر في عصره فمما لا شك فيه أن الفيلسوف يلعب دورا كبيرا في تمثيل روح عصره ، والتعبير عن مشاكله وتشكيل مذاهبه في شتى المجالات . فديكارت حين وضع المذهب العقلي إنما أراد أن يعبر به عن اتجاه الفلسفة الفرنسية في القرن السابع عشر ، وأن العقل يقف في حالة رفض وشك في جميع الأشياء ولا يقبل منها إلا الأفكار الواضحة المتميزة .

أما "جون لوك" الذى عبر من الاتجاه الحسى والتجريبى، فقد كان مذهبه المؤيد للتجربة ، خير معبر عن روح الفلسفة الانجليزية التجريبية، التى سادت القرن السابع عشر، بينما عبر "هيجل" عن مثالية الفكر الألماني ، بما انطوى عليه مذهبه من اتجاه روحى مثالى .

نلاحظ مما سبق أن الفيلسوف معدر عطاء فكرى لمجتمعه ومنبع التراث الخالد لاجياله على مر العصور ويكفى شاهدا على ذلك : عقلانية "ديكارت" وتجريبية "لوك" ومثالية "هيجل" التى مازالت تتدارس حتى اليوم كما جعلت منهم ممثلين لاتجاهات مجتمعاتهم الفكرية التى عبرت عنها الفلسفات العقلانية الفرنسية، والتجريبية الإنجليزية، والمثالية الألمانية.

أما فيما يتعلق بسمات شخصية الفيلسوف وأثرها على فكره وصياغة مذهبه فانها تعد من بين العوامل الهامة فى دراسة الفكر الفلسفى ، كما تمثل فرعا رئيسيا من مباحث علم النفس الحديث والدليل على ذلك أن قيام المذاهب الفلسفية قد تأثر إلى حد كبير بظروف حياة الفلاسفة فجاءت تعبيراً عن معاناتهم أو استقرارهم النفسى ، فالفكر الديكارتي الذى بدأ بالشك وانتهى باليقين ، ما هو إلا تعبير عن رفض الفيلسوف لمناهج الدراسة المدرسية المتبعة فى عصره ، وهجومه على الفكر الأرسطى الذى سيطر على العلم منذ القرون الوسطى . والذى فرضت عليه مناهجه وآراؤه ودرست له فى مدارس اليسوعيين . كما أن الاتجاه الدينى فى فكر

"مايبراينش" وعمله بالكنيسة قد دفعه لتأسيس نظرية في المعرفة ، تستند برمتها على وجود الله ، وهذا ما عبر عنه في نظرية " الرؤية في الله " *Vision en Dieu*

وتعد الظروف التي أحاطت بنشأة "بسكال" وتلقيه العلم من طريق منهج وضعه له والده من بين العوامل التي جعلت منه عالما مبرزاً وباحثاً متخصصاً في فروع العلم الطبيعي والرياضي على حد سواء . أما " سبينوزا " فقد عبر عن فلسفة وحيدة الوجود في قالب روحي ، بعد معاناته من ظلم السلطات واضطهادها ، في عصر لاقى فيه اليهود في أسبانها أشد أنواع الظلم والقهر . ثم نجد " ليبنتز " الذي شغل مناصب عديدة ، وعاش خبرات متنوعة ، فانطوت فلسفته على نزعة توفيقية تنسيقية في مجالات : الفلسفة والعلم والدين ، تبلورت في فلسفة مثالية جمعت بين الحس والعقل ، ووفقت بين الأضداد . بينما نجد أن شوبنهاور يعبر في فلسفته ، عن نزعة صوفية وأخرى تشاؤمية ، ترجمت من خبراته وتجاربه المريرة ، فانبثقت فلسفته وهي تعبر عن شعور العزوف عن الحياة وحب العزلة .

أما "كانت" الذي تأثر بتربيته الدينية القوية المتزمتة فقد أضفت على فكره طابع الجدية والمعوبة والصرامة ، فهدت فلسفته النقدية في صورة تخطيط منطقي محكم جاف . ويجب أن نلاحظ أن السمات الشخصية والاجتماعية أصبحت

مطلباً رئيسياً لأبحاث الفلسفة الحديثة كما أنها قد أدت بنا
إلى تقسيم الثقافات والفلسفات إلى الفلسفة العقلية الفرنسية ،
والتجريبية الإنجليزية والفلسفة الكلية الألمانية . ولا يعد ذلك
فصلاً تعسفياً أو اخلاً بترابط الفكر الفلسفى ووحدة فلسفى
تاريخه العام بقدر ما هو تصنيف وتحديد لنوعية الفكر فلسفى
تاريخ الفلسفة الحديثة .

وسوف نتناول فى هذا الكتاب فلسفة " رينيه ديكارت "
باعتبار أنه يرمز بما قدمه فكره ومنهجه إلى بداية عهد جديد
فى الفكر هو ما عرف فى التقسيم التاريخى للفلسفة " بالعصر الحديث "
وسوف نعرض له فى دراسة وافية لتاريخ حياته وظروف نشأته
وأثرهما على بنية فكره . ثم نعرض بالدراسة لتفصيلات المذهب
وعلاقته بالمذاهب السابقة عليه ، والمعاصرة له

والحق أن دراسة فكر " ديكارت " سوف تمهد السبيل للدراسة
مذاهب فلسفة كثيرين لحقوه وساروا على هدى (العقل والمنهج
الرياضى) أو خالفوه فأقاموا مذاهب تنطلق من قضايا مذهبه
الرئيسية كالفكرة والإمتداد لكنها تختلف معه فيما بعد . أو
مذاهب أخرى تتناقض مع فكره بصفة قاطعة فتبدأ بدائية
مغايرة لما ابتداء هو منه .

ولذا كان الفلاسفة الذين لحقوا " ديكارت " قد تناولوا
فلسفاتهم بصفة فردية وعبروا عن مذاهبهم وآرائهم بصورة

شخصية أو ذاتية فإن الدراسة التحليلية لهذه المذاهب ستسوف
تفصح عن بعد كبير واضح أو خفى لهذا الفكر الديكارتى على تلك
المذاهب .

والذى لا شك فيه أن قيمة مذهب "ديكارت" وأهمية ما خلفه
من فكر فى تاريخ الفلسفة قد تخطى بشكل كبير حدود مذهب
العقلى الخاص تاركا بصماته الواضحة على فلسفات كبرى لها
شأنها فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث كفلسفة : " بـكـال "
(١٦٢٢ - ١٦٦٢) و " مالبرانش " (١٦٣٨ - ١٧١٥) و " ليبنتز "
(١٦٤٦ - ١٧١٦) و " سبينوزا " (١٦٣٢ - ١٦٧٧) و " جون لوك "
(١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم " دافيد هيوم " (١٧١١ - ١٧٧٦) .

يعبر الخمسة فلاسفة الأوائل عن الاتجاه العقلى . بينما
تمثل فلسفتا " جون لوك " و " دافيد هيوم " الاتجاه التجريبى .

٤- التعريف بالمذهب العقلي Rationalisme

يجدر بنا قبل أن نتناول المذهب الديكارتي بالعرفي أن نفسر مفهوم " المذهب العقلي " باعتبار أنه المدخل الذي ولجته " ديكارت " ، وهو يؤسس فلسفته ، والإطار الذي حدده للفكر ، ونادى به في القرن السابع عشر . هو أيضا ما اتسمت به الفلسفة الفرنسية بصفة عامة ، وما تميزت به فلسفة "ديكارت" بصفة خاصة .

فما هو المقصود بالمذهب العقلي ؟

يعنى بالمذهب العقلي : الرجوع إلى الاستدلال الخالص مصدرا للمعرفة ، يفهم من ذلك : ان بإمكان الانسان الوصول إلى معرفة جوهرية من العالم ، بدون الرجوع إلى أية مقدمات تجريبية - على نحو ما يفعل المستندون إلى التجربة - .
والمذهب العقلي يقوم أيضا في مواجهة الدعاوى الدينية . فهو ينكر خوارق الطبيعة ، والمعجزات ، محاولا اختبارها بمحك عقلي ، غير أنه لما كان من المستحيل اختبار الغيبيات والدعاوى الدينية بمحك عقلي ، بما يستحيل معه اثبات ما هو نقيض لما جاءت به الأديان من خوارق ودعاوى ، فيصبح المذهب

* يعرف المذهب العقلي بالفرنسية بالمصطلح Intellectualisme

Rationalisme أو lisme وبالإنجليزية
Rationalism أو Intellectualism

العقلى هو : " الاستدلال العقلى الخالص " وهو التعريف الشائع له .
ويقف دعاة المذهب العقلى على طرفى نقيض مع دعاة المذهب
التجريبي ، لما بينهما من تعارض ، ففي حين ينادى أتباع العقل
بقبول الاستدلال العقلى ، سبيلا للمعرفة الخالصة - نجد أن دعاة
التجربة يؤيدون نتائج التجريب ، ويولون الثقة لمعطيات الخبرة
الحسية ، باعتبارها معدرا للمعرفة .

يمثل المذهب العقلى فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث :
" رينيه ديكارت " و " اسبينوزا " ، و " ليبنتز " . فى حين
يمثل " جون لوك " ، و " ديفيد هيوم " المذهب التجريبي .
وسوف نلقى الضوء على مذهب " ديكارت " باعتباره أول من
دعى للإيمان بالعقل ، والثقة فى استدلاله فى القرن السابع عشر
فنادى بتخليص العقل مما خلق بها من معارف مدرسية موروثة ،
كما أسس المنهج الذى أراد لمن يسلكه بلوغ اليقين والوضوح ،
فى المعارف والعلوم . .

وهكذا كان من الجدير بالباحث فى الفلسفة الحديثة ، أن يبدأ
بدراسة الفلسفة العقلية التى نادى بها " ديكارت " وفتح لها
الأبواب والأذهان .

إن دراسة " ديكارت " - باعتباره منشئ الفلسفة الحديثة -
هى دراسة جد هامة وأساسية لمن أراد البحث فى تاريخ الفكر
الفلسفى بنظرة كلية أو شمولية . يكفى أن نعلم أنه يمثل
البداية الحقيقية لعصر الفلسفة الحديث ، ويقع من تاريخها فى

مرحلة وسطى ، فاصلة ، بين القديم والجديد ، بين التقليدى المتوارث وبين الجديد المبتكر . لايعنى هذا القول أن افكاره قد انفصلت برمتها عن الماضى ، فلم تتناول بعض جوانبه ، وان جاز لنا القول بأن تفكيره إنما يفعل بين الماضى والحاضر ، فلا يعنى ذلك انه يستنكر الماضى أو يهدمه تماما بقدر ما يعنى فعل صحيح الفكر من فاسده . فعل الحق عن الباطل ، وتمييز اليقين عن اللبس ، واعلاء صوت العقل ، لا الحد من دوره . فى خدمة الانسان والسير فى الفكر حسب خطة موضوعة ، لا ارتجالا أو تخبطا عشوائيا فى متاهات المصنف والظنون .

إن دراسة مثل هذه تطلعنا على بداية عهد جديد للفلسفة لم تألفه من قبل ، مرحلة يعود فيها العقل إلى ذاته ، يفكر ... ويختبر أفكاره يتخيرها وينقيها ، يشك فيها ويتيقنها . وكان ذلك يقتضى منه أن يرتاب ولو للحظات ريثما يطمئن إلى نزاهة الفكر وبراعته من شبهة الحواس كما كان يلزمه بالنكار كل ما سبقه من معارف وآراء ونظريات لا يضمن صحتها ، وأن يستوقف منها البعض لحين النظر إليه والتأكد من صحته .

وهكذا يبدأ العقل من جديد فى اختبار قضاياه الماضيه ، وآرائه الموروثة المنقولة ، بمنهج الشك الذى خلع على كل فكرة من أفكاره ، وكل خطوة من خطواته ، يقينا ووضوحا لم تعهده من قبل .

- ٢٢ -

بهذه الطريقة ، وبهذا المنهج لم ينسلخ "ديكارت" كلية
عن ماضي فكره ، لم يهدمه بتعسف إنما تخير منه ما ملح
واستبعد ما فسد. وليس مستغربا أن يحدث مثل هذا في تاريخ
الفكر الفلسفي وهو فكر لا ينسب ماضيه كلية ولا ينسلخ عن تراثه
تماما كما هو الحال بالنسبة للعلم. **Science** الذي
ينسب ماضيه ويكون التغيير هو أساس تقدمه ورمز نهضته .

الفصل الثاني

"رينيه ديكارت"
(١٥٩٦ — ١٦٥٠)

حياته ومؤلفاته :

(١) حياته :

- أ- مرحلة الطفولة
- ب- "ديكارت" في لافليش
- ج- " " في هولندا
- د- " " في باريس بين الله والعلم والشهرة
- هـ- موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة "ديكارت"
الجديدة .

(٢) مؤلفاته :

مرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها .

(١) حياته

عاش "ديكارت" (١٥٩٦-١٦٥٠) حياة حافلة بالحركة والنشاط، بالعزلة والانفراد، بالانفعالات والهدوء، حياة زاخرة بالفكر مشوبة بالتجارب، غصبة بالتأمل، منذ طفولته المبكرة مروراً بشبابه في باريس، ونقده لمناهج التعليم المتبعة في لافليس *La Flèche*، ورحيله إلى هولندا وغيرها من بلدان أوروبا، يجوبها بحثاً عن الخبرة والتجربة والحقيقة، وانتهى بتجربته في السويد بلاد الذهب والجليد كما كان يسميها. عاش الفيلسوف مراحل حياة جديدة بالوقوف عند أحداثها، وتتبع خطواتها ومراحلها.

وسوف نعرض في هذا الفصل تاريخ حياة "ديكارت"، ومواقفه من الفلسفة والعلم والدين في عصره.

أ - مرحلة الطفولة

ولد "رينيه ديكارت" René Descartes في يوم ٣١ مارس من عام ١٥٩٦ في بلدة لاهاي *LaHaye* من مقاطعة التورين *Toraine* بفرنسا (وهي مدينة صغيرة تقع بين مدينتي لوش *Luch* وشاتلرو *Châtellerault* على الجانب الأيمن لنهر الكروز) (١)

(١) Baillet, A: La vie de Monsieur Descartes
VI. p. 34

وعند في يوم ٣ من إبريل في كنيسة القديس جورج^(١) التي مازالت قائمة حتى الآن. وقد كتبت على سجل التعميد بهذه الكنيسة مبارتان خالدتان هما: " في نفس هذا اليوم عند رينيه ابن الشريف جوشيم " ديكارت " المستشار الملكي ببرلمان بريتاني والسيدة الشريفة جين بروشار وكان أولياء تعميده الشريف رينيه بروشار المستشار الملكي والقاضي في بواتييه والسيدة جيسن بروست زوجة السيد سان مراقب الضرائب الملكي في شاتلرو". أما هؤلاء الأشخاص فقد كانوا خال والد "ديكارت"، وعم والدته وخالها^(٢).

كان للفيلسوف ثلاثة أشقاء يكبرونه سنا هم "بيير" Pierre وقد ولد في عام ١٥٨٩، و"جين" Jeanne التي ولدت بين عامي ١٥٩٠ - ١٥٩٥، وثانيك ثالث توفي في سن صغيرة.

ويبدو أن "ديكارت" قد وقع في خطأ وهو يعطي بيانات مفعلة من حياته فهو يقول في كتابه " مقال من المنهج " : " إن والدته قد توفيت بعد بضعة أيام من ولادته بسبب مرض في رثتها" غير أن تاريخ حياته يثبت أنها قد توفيت في عام ١٥٩٧ على إثر وضعها لطفل يعمر "ديكارت" ^(٢). كما يذكر الفيلسوف : أنه ورث عنها سعالًا جافًا، وبشرة باهتة اللون،

(1) Gressen, André; Des Cartes, P.U.F Paris 1942. p 7.

(2) Ibid .

(3) Ibid , Descartes, p'11.

وأن هذين العرضين قد لازماه حتى بلغ العشرين من عمره، مما دعا
الكثيرين من الأطباء إلى الظن في وفاته في سن مبكرة، لذلك
فقد دفع به والده إلى مربية لتقوم على تربيته وتنشئته
فحفظ لها "ديكارت" - على ما يذكر - حبا جما وتقديرا عظيما .
ومن المواقف الطريفة التي ذكرها أيضا أثناء سرد تاريخ
حياته هو أنه كان يكن حبا كبيرا لطفلة صغيرة، كانت ترافقه
وتلعب معه الوقت يلعبان، غير أنها كانت تعاني من حول في
عينها، وبهذه المناسبة يذكر أنه ظل زمنا طويلا يميل لاشعورها
تجاه أي فتاة تعاني من الحول، لأنها كانت تذكره بصغيرته التي
لقت معه سنوات الطفولة البريئة " (١)

تزوج والد "ديكارت" بعد وفاة والدته من فتاة تدعى
"موران" Moran ، وأثمر هذا الزواج من طفلين
هم جوكيم Joachim وأن Anne .
وعلى الرغم من اهتمام الأب بابنائه الجدد، إلا أنه لم
يغفل أن يولي "ديكارت" اهتماما كبيرا، وهذا ما يذكره الفيلسوف

(١) يذكر "بابيه" مؤرخ حياة "ديكارت" أنه قد أحب هيلين هانس
Hélène Hans التي عملت بخدمته عام ١٦٣٣،
عندما كان يستقر في مدينة ديغنتر Deventer وقد
أثمرت علاقتهما عن ابنة سماها الفيلسوف فرانسيس -
Francine حبا لبلده فرنسا ووفاء للذكراها
- ومن الجدير بالذكر أنه لم يشر إلى هذه العلاقة إلا فيما
ندر - وقد أحب ديكارت ابنته بعمق وحزن على وفاتها في
سن الخامسة .

إذ كان الأب قد لمس فيه ذكاء وموهبة مما دعاه لأن يطلق عليه لقب "فيلسوفه" Sa Philosophie .

ب - "ديكارت" في لافليش

التحق "ديكارت" في سن الثامنة بكلية لافليش Collège de laflèche التي أنشأها هنري الرابع لجماعة اليسوعيين Jesuits ، وكانت من أشهر المدارس في أوروبا وقتذاك (١) ، وكان ذلك في عام ١٦٠٦ .

استمر الفيلسوف يدرس في هذه المدرسة طيلة ثمانين سنوات ، درس فيها اللغات القديمة ، والمنطق والأخلاق والرياضيات (٢)

كما تلقى أصول العقيدة ، وقواعد التربية الروحية لما كان يقوم به من تمارين روحية Exercices Spirituels بقصد تقوية إرادته . وقد تميز الفيلسوف في أثناء هذه المرحلة بالنزعة المثالية والروحية .

(1) De. Sacy, Sammuel S, Descartes Par

Luimême, ecrivains de toujours
De Seuil, Paris 1962 p 25.

(2) Baillet, A: La Vie de Monsieur Descartes
Paris 1691 V 2 p 483.

وعلى الرغم من استيعابه وشففه بالدراسة الأدبية وتلقيه
للتعاليم الروحية^(١)، إلا أنه رأى أن ينتقل إلى دراسة المنطق
والطبيعة والفلسفة، بسبب رداة المناهج المتبعة وغموضها
وتشعب الآراء حولها .

وقد تأثر ديكرت في ذلك الوقت بآراء اثنين من اساتذته
الذين اعتر باتجاهاتهم وحفظ لهما حبا كبيرا وهما: الأب مرسين

(١) تلقى "ديكرت" في مدرسة الجزويت أصول التعاليم الروحية
التي تمثلت في مناقشات التلاميذ مع معلمهم في شؤونهم
الدينية، ومدى استفادتهم من تطبيق التربية الروحية،
واقبالهم على أصول الطاعة والنظام والصبر، ومدى ما حققوه
من نجاح في تقوية ارادتهم وفكرهم الروحي وممارستهم
العملية .

وكان الهدف من التربية عند اليسوعيين هي تدعيم ارادة
الانسان وتجنبيه مشقة البحث في أصول الدين، بيد أن ذلك لم
يكن يتحقق لهم ما لم يوجهوا النفس إلى طاعة رجال الكنيسة
وتعاليمها " وقد برر القديس "اغناطيوس" هذا المسلك في
التربية لاعتقاده بأن الانسان خلق فحسب لتمجيد الله
وخدمته (نفس هدف "مالبرانش" من تدينه المسيحي المخم)
فالانسان المخلوق **Homo Creatus** لا سبيل له
إلا تمجيد الخالق، والسعي لخدمته، والغبطة في طاعته، وعلى هذا
النحو فليس من مسئوليات الانسان الاضطلاع بمهمة البحث لا شعور
في حقائق الدين وأسراره المستغلقة عليه . ومن جهة أخرى
فالانسان حر في توجيه ارادته ومسئول عن عمله، ومن هنا
فهو قادر على ممارسة العبادة بفضل حب الله والعمل لأجله
وخدمته . وهنا فنحن نجد أن مطلب القديس في سبيل الإيمان =

الذى ظل يرأسه حتى بعد أن ترك المدرسة . والأب فرنسوا **Francois** أستاذ الرياضيات الذى كرس نفسه لوضع علم رياضى كلئى يكون بمثابة الأساس للعلوم الرياضية الجزئية .

وكان نظام التعليم يقوم فى ذلك الحين على عرض آراء ومؤلفات "أرسطو" أو شرحها والتعليق عليها، حتى صارت "المناظرة" هى أسلوب الفلسفة الوحيد إذ أصبح الناس يتجادلون فى كل مكان، وعلى قارعة كل طريق يقتلون الوقت فى جدال ومناظرات ثمارها تحصيل الحاصل، ونتائجها الشك المطلق .

ويجب أن نلاحظ أن محاولة "ديكارت" هدم الفكر المدرسى، لم تكن هى المحاولة الأولى فى هذا السبيل، إذ أن هذا الفكر قد دأب على إجهاض نفسه بنفسه، وتفتيت مذاهبه بأسلوب الجدل العقيم، الذى أحدث صراعا بين المذهبين الواقعى **Réal** من جهة والاسمى **Nominal** من جهة أخرى (١)

= كان عمليا، فعليا منكرًا للممارسات النظرية القائمة على التأمل العقلى، والتجربة الصوفية . **Alquié, F :** (1)

La Découverte Métaphysique de L'Homme
chez Descartes Paris p.u F 1950 p 38.

(١) يعبر الصراع بين المذهبين الواقعى والاسمى عن مشكلة "الماهيات" **Essenc** المتمثلة فى صلتها بالوجود الخارجى وهل هى سابقة عليه فى عقول أخرى كالعقل الإلهى أم لاحقة له ؟

وقد أثارَت مشكلة الكليات **Universels** أو الماهيات تساؤلات الفلاسفة منذ العصر الوسطى فهل هى حاصلة وهى تمثل (الجواهر الشانية) على وجود فى الخارج كوجود الأشياء أم لا ؟ =

وهكذا بدأ "ديكارت" يشك في جميع المعارف السابقة بعد أن لمس الصراع والتطاحن بين المذاهب بعضها البعض فلم يجد طريق للمعرفة أيقن من اتباع المنهج الرياضي ، فاتجه لدراسة الرياضيات **mathématique** بحماس شديد.

تخرج الفيلسوف من كلية لافليش في عام ١٦١٢ ، بعد أن تعلم بها اللغة اللاتينية والرياضيات ، التي اشتد حماسه بها أما فيما يتعلق ببقية المواد الدراسية فقد صرح : بأنه لم يستفد كثيرا من دراستها معبرا بقوله : " لقد وجدت نفسي في ضيق بكثير من الشكوك والأوهام التي اتضح لي أنني لم أجن من محاولة تعلمها شمة جدوى إلا اللهم إلا معرفتي بجهلي تدريجيا " (١)

اتجه ديكارت بعد هذه المرحلة التي قضاها في دراسة اللغات والمنطق والفلسفة والرياضيات واللاهوت إلى دراسة القانون

= وقد انقسم الفلاسفة في العصور الوسطى إلى فريقين هما :
 الاسميون والواقعيون : قال الاسميون أن الكليات (الماهيات)
 مجرد ألفاظ نستعملها ليس أكثر . بينما رأى الواقعيون :
 أنها موجودات حقيقية ، سابقة على الوجود الذهني للبشر
 هبطت إلى أذهانهم بفعل قدرة عليا ليس مصدرها صور
 الأشياء الخارجية التي يجردها الذهن من المادة والأعراض ،
 بل هي صورة مجردة تهيء العقل فحسب لقبول الماهيات من
 أعلى .

(1) Descartes, Discours de la Méthode

المدنى Droit Civil ، فحصل من جامعة بواتييه
 Université de Poitiers على درجتى الليسانس
 والبكالوريوس Licencié Bachelier بمرتبة الشرف
 ثم حاول بعد ذلك دراسة الطب غير انه لم يحقق فيه نجاحا
 كبيرا. (١)

وفى عام ١٦١٦ توجه الفيلسوف إلى باريس ملبها دعوة
 والده فى الالتحاق بالخدمة العسكرية الذى كان يهدف الأب مسن
 وراثها تعريفه ببعض الشخصيات الهامة وتنمية شخصيته .
 ارتاد "ديكارت" فى أثناء تواجده فى باريس مجتمعات
 اللهو ، غير أنه لم يندفع فى تيارها الجارف ، وسرمان متركها
 وانضم إلى جماعة مينيم Minimes (المغار
 أو المتواضعون) (٢) وشجعه على ذلك أحد زملائه القدامى، وكان
 قد التقى به فى باريس ويدعى "مارش" March ، وتوطدت
 بينهما صداقة حميمة ، كما تعرف فى باريس على "ميدورج"
 Mydorge الذى كان من أوائل من اشتغلوا بالدراسات
 الرياضية فى فرنسا فى ذلك الحين ، فتبادلا الأفكار والآراء فى

(١) طائفة المينيم هى طائفة من الرهبان المتزهدين، أسست فى
 منتصف القرن الخامس عشر على يد القديس أوف باولا Paola
 فى كالايريا حوالى (١٤١٦-١٥٠٧) . وتعنى لفظه مينيم
 " المسرفون فى التواضع " وذلك حتى يتمفوا بتواضع أكثر مما
 يبدو عليه الفرنسيكان .

(2) Cresson, p 25.

هذا المجال. الذى شغف به "ديكارت" إلى حد كبير^(١).

التحق الفيلسوف بجيش الأمير موريس دى ناسو ليحارب مع البروتستانت ضد الجيوش الكاثوليكية فى أسبانيا فى عام ١٦١٨. لكنه شغف بحياة العزلة والهدوء بعدما أجهده الحياة الفكرية، كما أخذ يجوب بلاد أوروبا.

مما سبق يمكن ملاحظة أن حياة الفيلسوف قد اتسمت فى

هذه المرحلة بسمتين رئيسيتين :-

الأولى : شغف "ديكارت" بحياة العزلة والهدوء، إذ هجر أصدقائه وعاش يتأمل ذاته، ويفكر، فكانت هذه العزلة بمثابة وقفة عقلية لاستجماع ما عاناه من أفكار وهويركز بفكره منظمها. الثانية : رغبته الملحة فى الترحال والتجوال، فلم يستقر فى بلده، بل دفعته روح البحث والاطلاع إلى الترحال، فجاب أوروبا وتنقل بين البلاد متعرفا على عادات الشعوب، ومحلا للتجارب والخبرات، حتى قال عنه بحار السفينة التى أبحر فيها لزيارة الملكة إليزابيث : "كان على درجة كبيرة من البراعة والعلم. فقد لاحظت أنه بارع فى فن الملاحة، حاذقا فى إدراك مسارات الرياح واتجاهات هبوبها. فغلام تمكنه البالغ بكل ما يتعلق بفنون البحر وظواهره بدرجة اعترف يا جلالة الملكة بأنها تفوق كل ما اكتسبته من مهارات ومعرفة فى هذا المجال"^(٢)

(1) Oeuvres; A.T.V p 162.

(2) Ben A.W: A History of Modern Philosophy
Thinkers Library, London Watts
1912 p 32.

ويشير هذا النص إلى مدى عمق خبرة الفيلسوف حتى بالمسائل الجغرافية والطبيعية ، إلى جانب خبرته العامة بشئون الحياة .

ج - ديكارت في هولندا :

دفعت رغبة الفيلسوف للراحة والاستقرار ، بجانب حبه للترحال والتجوال إلى اتخاذ هولندا **Hollande** مقرا له (١) . وكانت بلدا . يتمتع بصيت طيب إذ كانت مركزا لنشر الثقافة في العلوم والفنون ، وملجأ للأحرار والمثقفين ، كما كانت تتميز بالهدوء الذي شغف به "ديكارت" هروبا من غوضاء باريس وحياتها الاجتماعية التي كانت تستنفذ وقته ، حيث التقى في إحدى مدنها "باسحق بيكمان" **Issak Beckman** الذي لعبت الصدفة دورا كبيرا في التقائهما . إذ كان "ديكارت" يسير يوما في أحد شوارع بريدا **Brede** فاستوقفه إعلان يسأل من حل ، لمسألة كتبت بلغة لم يفهمها الفيلسوف ، فطلب من قارئ كان يقف إلى جواره أن يترجمها له ، ووعد محدثه ببذل ما في وسعه لحل هذه المسألة ، وعرضها عليه في اليوم التالي . ولم يكن محدثه هذا سوى "إسحق بيكمان" ، الذي سلمه "ديكارت" حل المسألة .

(١) من المعروف أن "ديكارت" قد عاش في هولندا ما يقرب من عشرين عاما ، عاشها متأملا ، مفكرا ، بعيدا عن الضوضاء ، لا يعبأ بالآراء الهدامة ، فكانت هذه المرحلة من أخصب مراحل حياته .

وكان هذا الرجل يعمل طبيباً في كان Caen ، كما كان يتميز بغزارة فكر، وعلم واسع ، بالإضافة إلى ولع شديد بالقضايا ومسائل العلم ، ومحاولة كشف أسرارها، وكان مدار اهتمامه ينصب على تطبيق الرياضة على الطبيعة .

منذ ذلك التاريخ جمعت بين "ديكارت" و"بيكمان" وشائج صداقة وروابط علم ، فقد ذكر "ديكارت" أن صديقه كان أنيساً ورفيقاً له ، وأنه ملأ عليه فراغ حياته العسكرية

Sa Vie militaire التي كان يفتق بها ذرماً ، كما دفع "ديكارت" وشجعه على كتابة مؤلفاته وهي : بحث في سقوط الأجسام ، وضغط السوائل ، وبحث في الموسيقى . إذ كان يعيش في شكنات الجيش في حال من الرتبة والملل .

وفيما يتعلق بروابط العلم فقد تبودلت بين العالمين رسائل علمية كثيرة ، إذ راسله "ديكارت" في ٢٦ مارس عام ١٦١٩ ، وأبلغه بأنه مشغول بإقامة علم جديد ، يمكن أن تحل بواسطته جميع المسائل المطروحة للبحث (١)

ويقصد "ديكارت" بهذا العلم "الرياضة" فهو يقول "لبيكمان" في الرسالة نفسها : " إن الطريقة الرياضية هي التي تحدد النظام في العالم على غرار النظام الموجود في الأعداد نفسها " (٢)

(1) Descartes à Beckma, Breda 26 Mars
1619 Oeuvres A. M Tome 1 p 7.

(2) Ibid.

ومن تحليل هذين النعنين يظهر لنا مدى مساهمة الرياضة والهندسة *Géométrie* في بناء الميتافيزيقا الديكارتية على ما سنرى فيما بعد .

وقد ذكر "ديكارت" "بيكمان" في الكثير من مؤلفاته ففي "الموجز في الموسيقى" *Musica Compendium* يشنى عليه ويعترف بفعله في قوله : "لقد كنت بحق الشخص الوحيد الذي أيقظني من سباتي، إذ قد تلمست في نفس معرفة ، كادت تغيب عن ذاكرتي، ولكنك قد وجهت تفكيري إلى تأملات على درجة من الخطورة والسمو، كادت تبعد عني ، فإذا صدرت عني إذن معلومات قيمة ، فإن من حقه على أن تطالبني بها، أما أنا فلن أتردد لحظة في أن أطلعك عليها، لكي تستفيد منها، أو تعدل ما غمض فيها" (١) من تحليل هذه العبارة التي كتبها "ديكارت" في حساب الشاء على "بيكمان" يتضح لنا أمران :

أولهما : إن طلب العلم وصدق المعارف والبحث الدؤوب سعيًا وراء اكتشاف حقائق العلوم ، كانوا من السمات الرئيسية لشخصية الفيلسوف .

ثانيهما : ما تحلى به من صفة التواضع فعلى الرغم من علمه، وسعة آفقه إلا أنه كان يتبادل الآراء مع معاصريه من العلماء ، فلا يشعر بالغرور إذ يتوصل لحقيقة ما ، بل يتناول حقائق العلوم

(1) Cresson André, Descartes p 19.

وجزيئاتها بموضوعية كاملة، ينتظر من الطبيعة أن تبسّج بأسرارها ، ولا يتردد في سؤال العلماء ، عما تنطوي عليه نظرياته من جوانب ضعف وقصور.

ظل "ديكارت" في هولندا حتى عام ١٦١٩، ثم غادرها لسبب غير معروف وتوجه إلى الدانمارك **Danemark** ثم ألمانيا **Allemagne** (فقد كان شغوفاً بالترحال للتعرف على عادات الشعوب، واستكشاف حقائق جديدة من البلدان التي يزورها). وفي فرانكفورت حضر حفل تتويج الامبراطور فرديناند، ثم انتقل بعد ذلك إلى هولندا ومورافيا ، حيث التحق بجيش ماكسيميليان البافاري، الذي كانت بلاده في حالة حرب مع ملك بوهيميا. (١) وفي شتاء العام نفسه (١٦١٩) رحل "ديكارت" إلى مدينة أولم **Ulm** ، وكان ذلك في شهر نوفمبر من ذلك العام، حيث قضى هذه الفترة معتكفا في حجرة صغيرة منغلقة على ذاته يتأملها ، بعد أن خلا باله من أية أمور تشغله، كما عبر عن ذلك في " المقال عن المنهج " .

وفي ليلة باردة، وكان يجلس أمام مدفأته ، ينكشف له أسس علم هام ، في ليلة العاشر من نوفمبر، هو ما عبر عنه في مؤلفه الشهير " قواعد في المنهج" **Discours de la Méthode** (٢)

(1) Cresson. A., Descartes. p23.

(2) Baillet, A: La vie de Monsieur Descartes
p 38.

اشترك الفيلسوف فى حملة بوهيميا، وذلك فى عام ١٦٢٠ ،
ويظن فى انه شارك فى معركة " الجبل الأبيض".
بعد عام ترك "ديكارت" مجال الخدمة العسكرية، وواصل
رحلاته وتنقلاته ، بعد اقتناعه - بعدم جدوى البحث مع الذات ،
وانه يجب البحث عن الحقيقة ، من خلال العالم الكبير

ومرة اخرى عاد من ألمانيا إلى هولندا حيث استقر به
المقام فى لاهاي وفى شتاء عام ١٦٢١-١٦٢٢ التقى بالأميرة
إليزابيث Elizabeth وهى ابنة فرديريك الخامس، أحد
الأمراء الذين كان لهم حق اختيار امبراطور ألمانيا، وقد
تبادل "ديكارت" عديدا من الرسائل مع هذه الأميرة، عدت من
روائع ما كتبه فى الأخلاق والفلسفة..

وبعد رحلته إلى هولندا ارتحل إلى بريتانى Bretagne
وبوا تو Boitou وذلك مع ربيع عام ١٦٢٢ حيث قسام
بتبديل ممتلكاته بأموال نقدية، حتى يكفل لمشروعاته وأحلامه
العلمية والفلسفية النجاح. ثم واصل رحلاته وتنقلاته فسافر إلى
سويسرا Suisse ثم إيطاليا Italie حيث شاهد فى
الأخيرة احتفالات العيد الفضى للبابا إربان الثامن Urbain VIII^(١)
ثم توجه إلى فرانكفورت كى يوفى بنذره^(٢).

(1) Cresson, A: Descartes p 27.

(2) Baillet : La vie VI p 83.

ألت على "ديكارت" بعد ذلك رغبة شديدة فى الرحيل إلى فرنسا فسافر إليها رغبة منه فى حياة مستقرة، ووظيفة ثابتة، حاول أن يشتريها بماله وهى وظيفة حاكم إدارى عام، غير أن فلوثن هذا المركز حال دون تمكنه من شغله ولذا ظل فى باريس حتى عام ١٦٢٨.

د - "ديكارت" فى باريس بين الله والعلم والشهرة :

بعد هذه المرحلة الطويلة من التنقلات والرحلات التى جاب فيها "ديكارت" معظم البلدان الأوروبية، استقر فى فرنسا فأخذ يمارس نشاطه العلمى والفلسفى فى العاصمة باريس **Paris** غير أن هذه المدينة الصاخبة، لم تكن تسمح له بخلوة مع نفسه يراجع فيها تأملاته وينظم أفكاره، حيث كان تيار الحياة العامة يجرفه أحيانا فى مجتمعات اللهو، كما كانت تغريبه الاجتماعات العلمية التى تعقد فى المنتديات أحيانا أخرى. وذات مرة تناقش مع السفير البابوى، فى موضوع المبادئ التى تقوم عليها الميتافيزيقا كما يتصورها هو، إلى حد أشار إعجاب الحاضرين، وكان على رأسهم الكاردينال "دى بيسرول" **Cardinal de Berulle** مؤسس جماعة "الأوراتور الدينية" **L'Oratoire** وقد بلغ إعجابه بديكارت حسدا كبيرا فأخذ منه وعدا بالاستمرار فى اتجاهه الفلسفى وموافاته بالنتائج التى يصل إليها، وقد وعد "ديكارت" بأن يسعى جاهد إلى تقديم فلسفة تتفق مع الدين وتقيم دعائم العلم.

من خلال هذه المواقف وغيرها ، بدأت ضوضاء الشهرة وزحامها ، تزحف إلى حياة الفيلسوف الذى كان ينتشد الهدوء ، فتورقه . ومن بين الأخبار التى كانت تروى عن حياته فى باريس أنه نزل ذات يوم عند أحد أصدقاء والده ، وكان يدعى "لوفاسير" *Le Vasseur* . غير أن إقامته هناك لم تدم طويلا ، لكثرة عدد الزائرين له ، الذين كانوا يتشوقون للاستماع إليه ، ويرغبون فى الحديث معه عن نظرياته العلمية وتأملاته الفلسفية^(١) ، غير أنه ضاق ذرعا بهذا الجو الذى كان لا يميل إليه بطبيعته ، فهرب من بيت هذا الصديق دون أن يخبر أحدا بما فعل . وذهب إلى حيث استقر به المقام فى منزل بعيد من يعرفونه ، حتى يتمكن من التفكير ومواصلة الكتابة ، مما أغضب منه صاحبة المنزل السيدة لوفاسير الذى ذهب زوجها للبحث عن مسكن "ديكارت" الجديد ، ولما وصل عنده نظر من ثقب موجود بالباب ، فرأى الفيلسوف ناشئا فوق مخدمه وبجواره منغدة عليها عدد من الأوراق ، وكان يقوم بين الفينة والأخرى ليدون فيها ما اهتمت إليه قريحته ، ويشير هذا الموقف الذى ذكره مؤرخ حياة "ديكارت" بـ "باييه" *Baillet* إلى مدى عمق الفكر الذى كان يتميز به هذا الفيلسوف الذى كان يقتضى منه الإقامة فى جو هادئ .

(1) *Baillet, A, La vie* V.I p 15.

ظلت الشهرة تلاحق "ديكارت" أينما ذهب في باريس، على الرغم من شروعه في كتابة مؤلفه "قواعد لقيادة العقل" عام ١٦٢٨ وما يستلزم ذلك من معيشة هادئة خالية من الناس. سافر الفيلسوف من بلده إلى هولندا، طلباً للهدوء والاستقرار الذي افتقده في زحام ووضاء باريس، وظل بها حتى نهاية عام ١٦٢٩ إلى عام ١٦٤٩. لم يبحر بها، وكان من دوافع حبه للحياة في هذه البلاد، ما تتميز به من هدوء مما أتاح له مزيداً من تنظيم فكره وكتابات. .

قضى "ديكارت" الشهور الأولى من إقامته في هولندا، بالقرب من جامعة فريينكر **Freneker** في مقاطعة فريزلند. فانتسب إليها وأخذ ينتظم في حضور محاضرات علم الطبيعة وخاصة الدروس المتعلقة بالمجاهر.

وفي هولندا عاش "ديكارت" مفكراً متأملاً، عالماً باحثاً من الحقيقة في مجال العلوم فأخذ ينهل من علوم القدماء والمحدثين من فلسفية ورياضية وطبيعية وطبية.

وجدير بالذكر أنه اهتم بدراسة البصريات وصناعة العدسات الطبية - كما كان يعمل " سبينوزا " في صقل العدسات - ولم يتوقف منذ هذا الحد بل أخذ في مراسلة العلماء وتبادل الآراء معهم حول مشاكل الطبيعة ومسائل الرياضة وموضوعات الطب فقام بمراسلة " فرييه " **Ferrier** الذي برع في صناعة العدسات كما التقى " ببيكمان " مرات عديدة، وكانت لهما آراء قيمة

في المسائل الرياضية . كما اتصل " بجوليوس Golius وتردد على " قسطنطين هويجنز " ، وابنه " هويجنز الكبير" ، الذي كان يزورهما في لاهاي ، كما كان على صلة بتلميذه الهولندي المتحمس " رجيوس " . Reguis وشغل " ديكارت" بالبحث في مجال العلوم ففي عام ١٦٢٩ تمكن من معرفة سر الشمس الكاذبة في روما ، كما شغل بدراسة الطب وبالتشريح بصفة خاصة ، و فكر في نشر كتاب من فسيولوجية الحيوان وفسيولوجية الانسان ، وكان اهتمامه بالتشريح من دوافع اضافة جزءا ثانيا لكتابه المشهور " في العالم " أسماء " كتاب الانسان " *Traité de L'Homme* " الذي ابتدأه في عام ١٦٣٣ وانتهى منه في نفس العام إلا أن سماعه بحادث "جاليليو" قد حال دون نشره . وكانت للفيلسوف أبحاث قيمة في مجال الطب ، بين فيها أهمية الدورة الدموية في عملية التنفس التي كان يرجعها العلماء من قبله ومنذ القرون الوسطى إلى عملية التنفس ذاتها . ولم تنقطع صلة الفيلسوف بكبار معلميه الذي كان يكن لهم حبا وتقديرا عميقين فقد زاره الأب "مرسين" P. Mersenne في عام ١٦٣٠ ، كما زاره طبيب مشهور يدعى Sorbière والتقى به أكثر من مرة في هولندا في عام ١٦٤٢ (١) . وجدير بالذكر أن "ديكارت " قد انتسب في عام ١٦٣١ إلى جامعة

(1) Baillet, A : La vie V 2 p 168.

ليدن ، حيث اتصل بالرياض المستشرق "جوليوس"
وتناقشا في بعض المسائل الرياضية التي استعصت على العلماء
القدامى ، وكان توصل "ديكارت" لحلولها بداية لاكتشافه
لمبادئ الهندسة التحليلية .

ولقد بلغ اهتمامه وشغفه بالعلوم الطبيعية أوجه
عندما كتب مؤلفه " العالم " الذى أراد أن يفسر فيه رأيه فى
نشوء العالم ، باعتبار أن المادة امتداد وحركة ، ثم فسر
فيه ظواهر الضوء ، وأضاف إليه جزء ثان فى الانسان .

وكان هدف "ديكارت" عن هذا الكتاب هو تفسير كيفية
خلق العالم وفقا لقوانين ميكانيكية بحتة ، وقد تصور الفيلسوف
ان الله قد خلق المادة Matière - فمادة - أو خواص
" Chaos " ثم رتبها حسب قوانين أزلية (١) موضوعة فى
اعتباره منذ الأزل وهذه القوانين هى قوانين حفظ العالم
- ونحن نلاحظ هنا أن موقف " ديكارت " ينقسم إلى قسمين فهو
من جهة مؤمن بفكرة الخلق الالهى من العدم - وليس ذلك بمستغرب
على فيلسوف مسيحى كاثوليكي مؤمن بومن جهة أخرى فهو يتابع
نظرية النشوء الناتجة عن سيطرة القوانين الطبيعية التى لا يمكن
بعد البرهنة عليها ، وسوف يستتبع ذلك انكاره للعلل الغائية
التي اعترف بها فى الميتافيزيقا فى مجال الفيزيقا .

ولم يكد "ديكارت" يشرع فى تأليف هذا البحث الهام

(1) Descartes, Le Monde, Oeuvres V II

ويقترب من اتمامه عام ١٦٣٣، حتى سمع بحادث "جاليليو" الذى وقع فى ٢٣ يونيه ١٦٣٣. وكانت محاكم التفتيش فى ايطاليا قد أصدرت حكمها على هذا العالم المبرورق من الدين لتصريحه بنظريته الفلكية عن دوران الأرض بما يتعارض مع أفكار "أرسطو" فى هذا المجال.

والحق أن محاكم التفتيش ورجال الكهنوت كانوا يكفرون أية نظرية تحيد عن فكر "أرسطو" - المعلم الأول - الذى احتلت آراؤه مرتبة الصدارة والاحترام العميق. وكان على أى مفكر حر أن يجنى تبعه خروجه إذا قدم للعلم وقتذاك أية نظرية جديدة، مخالفة لما ساد من فكر متوارث عنه.

على هذا النحو خشي "ديكارت" من نشر كتابه العالم خاصة وقد تضمن نظرية كالتى جاء بها "جاليليو"، فلم يشأ أن ينشره حتى لا يلقي نفس المعير. وقد عبر عن هذا الموقف فى رسالة إلى الأب "مرسين" يقول فيها: "إننى أخشى من الافصاح عن نظريتي هذه لأن فى القول ببطلانها تأكيد على بطلان المذهب برمته، ومن جهة أخرى فأننى لا أستطيع أن أخرج كتابين للقراء بدون تفسير هذه النظرية، وإذا حدث وفصلت هذا الجزء فسوف يختل نظام البحث تماما. وعلى هذا النحو وحيث أننى لا أود معارضة الكنيسة أو الوقوف ضدها بنشر ما يخالفها فقد آثرت كتمان مذهبي كلية وعدم البوح به عن خروجه ومعرفة الناس به وهو فى صورة ناقصة" (١)

(1) Lettre à Mersenne du 27 Juin 1633.
Oeuvres, A.T VI p 271.

وهكذا امتنع الفيلسوف عن نشر كتاب "العالم" وآثر
 راحة البال وهدوء الحياة من حوله . فقد كان شغوفاً بحياة
 العزلة والتأمل ، منصرفاً إلى متابعة أبحاثه العلمية وخواطره
 الفلسفية ، التي كانت تعمل عن طريق رسائله ومقابلاته وصلاته
 المتنوعة إلى أصدقائه من رجال اللاهوت والعلماء .
 ولقد اضطر الفيلسوف بسبب الحاح اصدقائه المخلصين
 المؤيدين أن ينشر بعض أبحاثه العلمية ، ولذلك فقد قام بنشر
 ثلاث كراسات أو رسائل هي " البصريات " ، و " الآثار العلوية " ،
 و " الهندسة " ، وقدم لها بمقدمة واحدة أسماها " المقال في المنهج " ،
 حيث بين فيها قيمة منهجه وأهميته " وأنه لا ينبغي النظر إليه
 على أنه أسوأ المناهج أو أردثها " (١)
 وكان "ديكارت" قد قام بكتابة مجموعة منها
 في مقتبل حياته عرفت باسم " الكراسات " أو "المخطوطات" وهي
 ترمز إلى انشغاله المبكر بقضايا العلم والرياضة والفن ، كما
 تدل على اهتمامه وشغفه بوضع منهج للعلوم . وهذه المخطوطات
 هي على التوالي : " البرناسيس " Parnassus ، "ملاحظات
 بشأن العلوم" Observations "الجبر" Algebra
 " ديموقريطيات " Democritica " التجارب"
 experiments و " مقدمات " Praeambula "

(1) A. T : Oeuvres, V. II p 563.

" أوليمبيقا " Olympica دراسة للعقل السليم
 " Stadium Bona Mentis " ، " الموجز في الموسيقى "
 (ملخص الموسيقى) Compendium Musicae قصر
 العجائب . Thaumantis Regia

هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة

" ديكرت " الجديدة

بالرغم مما حققته الفلسفة الديكرتية الجديدة من شهرة
 ولبيت في كل مكان قصده الفيلسوف، إلا أنها لم تعدم أن تجد
 لها أعداء، يقفون لها بالمرصاد، شاهرين في وجهها أسلحة
 المذهب الأرسطي، ويكفي أن نعلم أن " ديكرت " قد حارب في
 بلده ومسقط رأسه فرنسا ، من قبل ممثلي مذهب " أرسطو".
 ولم يكن موقف " اليسوعيين " أخف وطأة من موقف الأرسطيين،
 بالرغم من أنهم كانوا أساتذة " ديكرت " وكانت بينه وبينهم
 صلات طيبة كما راسل البعض منهم.

هاجم أساتذة "ديكرت" فلسفته في عام ١٦٣٧ وجهه
 الأب " بوردان" Bordan اعتراضا على فلسفته ينم عن
 السخط والغضب وقد رد عليه الأول في حسم وشدة .
 ولم يثن الفيلسوف عن عزمه في نشر فلسفته الجديدة،
 ما لقيه من عنت المتعنتين، وسخط الساخطين، فواصل مسيرته

البحث عن اليقين، من خلال النظر لله والعالم والانسان ،غير عابى
بما يصيبه من ضرر فى سبيل نشر دعوته ،فى احترام العقل والبحث
عن الحقيقة ونشر المنهج.

وإذا كانت فلسفته قد تعرضت فى فرنسا لتيار من الرفض
الشديد، فانها لم تسلم من نفس هذا الموقف المعادى فى داخل
هولندا بلده المختار الذى أحبه فقد وجد الفيلسوف أعداء له ،
هاجموا فلسفته ورفضوا أفكاره ، ويشهد مجمع "أوترخت Utrecht
أن صراعا دار بين أحد تلامذة "ديكارت" ويدعى "رجيوس" وبين
أحد علماء اللاهوت وكان يسمى "جيسبرت فوتيوس" Jisbert
و Voetius الذى رفض الفلسفة الديكارتية ، وهاجم ديكارت بشدة
وعندما تفاقم الموقف بين الطرفين المعادى للفيلسوف والمناصر
له ، كانت النتيجة أن حرم " رجيوس" تلميذه ، والمدافع عن
أفكاره ، من القاء محاضراته فى محاولة من جانب مجلس الشيوخ
فى أوترخت لفض النزاع وتهدة الموقف .

وتعدى موقف العداء للفيلسوف هذه الحدود حتى وصل الأمر
بجامعة ليدن إلى اتهامه بالالحاد مما دعا سفير فرنسا إلى
التدخل لدى هولندا ويدعى "ثيوليرى" Le Thuillierie
محاولا الدفاع عن " ديكارت" وتوفير الحماية له .

وكانت هذه المواقف المشهودة فى حياة الفيلسوف تفضطره
إلى تغيير محل اقامته فى أحيان كثيرة ، فمن اجمون دى هوف
Egmond du Heof إلى لوكرىفى Le Crevis ، إلى مناطق

أخرى ، كان يتنقل بينها بهدف الحياة بعيداً عن مضطهديه ، حتى يتسنى له التأمل والتفكير وكتابة خواطره التي كان يكتبها إلى الأب ميلان والتي ظن أنها ستلقى رواجاً على يده غير أن هذا الأمل قد تبدد عندما بلغه نبأ نفى هذا الأب إلى كندا لعلاقته الحميمة به ، وبرغم هذه الظروف فقد ظل الفيلسوف على ولائه لفكره وفلسفته الأولى ولقواعد منهجه .

وفي عام ١٦٤٧ عاد "ديكارت" إلى باريس ، بعد أن منتهى الحكومة الفرنسية بصرف معاش استثنائي له ، غير أن هذا الوعد لم يتحقق ، وتأكد له أن بلاده إنما تريد مودته ، كي تحتفظ به تراثاً خالداً ، أو قطعة أثرية نادرة (١) .

ومن الجدير بالذكر أن هذه العودة الأخيرة لبلده فرنسا ، قد منحته فرصة للقاء " بليز بسكال " (الفيلسوف واللاهوتي والعالم الفرنسي) ، فقام بالاشتراك معه بإجراء بعض التجارب المتعلقة بالفراغ ، والضغط الجوي باستخدام الرشيق .

عاصر " ديكارت " فترة الحرب الأهلية حرب الفرونـد Fronde . فأقام في باريس وقتاً قصيراً آنذاك ، ثم غادرها ، إذ لم تكن تناسب حياته الفكرية في حالتها هذه (حالة الحرب) (٢) .

(١) Cresson, A: Descartes p.u.F p 88.

(٢) الحرب الأهلية أو المعروفة بحرب الفرونـد من الحروب الهامة في تاريخ الشعب الفرنسي وقد نشبت بين فريق القصر (الملكة آن النمساوية ومازاران) وبين البرلمان في عام (١٦٤٨ - ١٦٥٣) . ومما يذكر أن الملك لويس الرابع عشر كان آنذاك لم يبلغ الرشد بعد .

كما درس اللغات القديمة ، والمنطق ، والأخلاق والرياضيات
والميتافيزيقا .

وتعد هذه المرحلة من المراحل الهامة والخصبة في حياة
"ديكارت" العقلية ، لما اشتملت عليه من تنوع في المناهج
التي كانت تدرس من ناحية ، وكذلك لما استفاد من المجلات
التي كونها مع بعض معلميه في لافليش ، من رجال اللاهوت
ذوى الآراء السديدة ، والاهتمامات الواسعة في مجالات العلوم
والفلسفة والدين ، ومن ثمة اسهمت هذه المرحلة في بناء فكر
الفيلسوف واذكاء روح النقد العقلي عنده ، فأخذ ينتقد مناهج
التدريس وطرقه في هذه المدارس ، ويبدى آراء جديدة مغايرة
لما تلقنه فيها تتعارض مع الآراء والنظريات المتوارثة التي
كانت تفرض سلطانها وسيطرتها على عالم الفكر بصورة خطيرة .

ب - المرحلة الثانية :

قضى الفيلسوف هذه المرحلة متنقلا بين بلدان أوروبا ،
فسافر إلى سويسرا وهولندا وإيطاليا والتيروول وألمانيا ، وقد
اكتسب في هذه المرحلة خبرات شخصية واسعة بعادات وتقاليده
هذه البلدان ، وبتقافات شعوبها ، كما وجد في بعضها الأخر سكنا
هاديا يأوى إليه ، ويستريح فيه ، مما أتاح له أن يستجمع
شئنا أفكاره ويذكرها ، وهذا ما حدث له في هولندا وألمانيا
حيث تبدت له أفكار أروع مؤلفاته " قواعد المنهج " و " المقال
عن المنهج " الذي أراد أن يحقق فيه حلمه في بناء الفلسفة

دفن "ديكارت" في استكهولم بالمقابر المخصصة للأجانب
بعد أن شيعته مجموعة من رجال السفارة الفرنسية هناك ونقلت
رفاته بعد ذلك إلى فرنسا عام ١٦٦٧ بعد أن دفن في احتفال
شبه الشعب الفرنسي في كنيسة "سانت جنيف دي مون Sainte (١)
Jenevieve du mont وقد اخرجت رفاته مرة أخرى لكسي
تودع متحف الآثار الفرنسية في عام ١٧٩٩ أسوة برفات عظماء
فرنسا في ذلك الحين، ثم نقل للمرة الأخيرة إلى كنيسة سان جرمان
دي باري (Saint German de Paris) حيث أودعت
معلة القلب المقدس وكتب على قبره العبارة التالية: "ديكارت
الرجل الأول الذي نادى بحقوق العقل البشري وضمان هذه الحقوق منذ
عصر نهضة الآداب الرفيعة في أوروبا" (٢)

■ تعليق وتقييم :

تبين لنا مما سبق أن حياة الفيلسوف قد ضمت مراحل
ثلاث متميزة من ناحية ومتراصة من ناحية أخرى هي :

أ- المرحلة الأولى :

وتمثل المرحلة التي قضاها في كلية لافليش للآباء اليسوعيين،
حيث تلقى أصول التعليم اليسوعي على يد آباء اللاهوت

(1) Cresson; Descartes 37

(2) Ibid.

للمنهج التي عاشها بين عامي ١٦١٩ - ١٦٢٠ وكان الفيلسوف ينزل في ألمانيا - بعد أن غادر هولندا إليها - في بلدة صغيرة تسمى "نويبرج" تقع على نهر الدانوب يقول "ديكارت" "كنت عائدا من الاحتفال بتنصيب الامبراطور فاضطررتي الشتاء للإقامة في هذه القرية الهادئة التي خلت من اللهو ولم يكن هناك لحسن الحظ ما يشغلني من هموم أو أهواء ، فكنيت في عزلة مع نفسي طيلة اليوم في حجرة دافئة حيث كنت أشغل الفراغ بحديث نفسي وتصريف خواطر فكري" (١)

فما هو حلم "ديكارت" ؟ لقد قسم باييه مؤرخ حياة الفيلسوف هذا الحلم إلى ثلاثة أحلام : تحكى أحداث العلم الأول كما ذكر "ديكارت" : انه كان يسير في الطريق فشرع بفزع شديد أفقده توازنه ، وعندما حاول أن يتمالك نفسه هبت عليه ريح عاتية أسقطته ، فهورول مسرعا متعثرا إلى مصلة كنيسة مدرسته وعند دخوله لمح شخصا - رجلا - كان يعرفه ولما همس للقاءه وتحيته هبت عليه ريحا عنيفة جعلته يصطدم بجدار الكنيسة - وفي اللحظة نفسها التقى برجل آخر طلب منه بلهجة مهذبة أن يقابل صديقا يود اهدائه شيئا ثميناً . لكن "ديكارت" اعتقد أن الهدية لن تخرج عن شامة مستوردة من الخارج - تليق "ديكارت" بعد هذا الحلم القصير وهو يظن أن ما حدث له إنما قد آتاه بتدبير روح شريرة - ومما أكد لديه هذا الظن هو شعوره بعدم التوازن -

الجديدة ، التى حمل على عاتقه مهمة بنائها بعد اعادة النظر فيها .

ج - المرحلة الثالثة :

تمثل هذه المرحلة الفترة التى أقام فيها بهولندا وكتب فيها أهم وأعظم مؤلفاته " قواعد لهداية الذهن " فى عام ١٦٢٩ ، وهذا المؤلف عبارة عن رسالة فى المنطق الجديد المعارض لمنطق "أرسطو" التقليدى كما كتب فى هذه الفترة أيضا "رسالة فى العالم" فى عام ١٦٣١ وصرح فيها بدوران الأرض لكنه أخفى رسالته مخافة بطش السلطات ولاسيما بعد أن سمع بحادثة حرق محاكم التفتيش للعالم الايطالى " جاليليو " .

وفى هذه المرحلة كتب "ديكارت" " مقال فى المنهج " عام ١٦٣٧ حيث بين فيه تاريخ أفكاره وخصائص منهجه ، كما وضع كتابه " التأملات فى الفلسفة الأولى " عام ١٦٤١ الذى كشف فيه عن أفكاره فى الميتافيزيقا عامة ، والنفس الانسانية وفى الأدلة على وجود الله . ثم ألف كتاب " مبادئ الفلسفة " فى عام ١٦٤٤ حيث عرض فيه بايجاز لفلسفته ، وبين مدى اختلافها عن فلسفة القدماء . ثم " رسالة فى انفعالات النفس " ، وهى رسالة فى الأخلاق وفى كيفية السيطرة على انفعالات النفس وشهواتها .

بعد أن مرضنا لحياة الفيلسوف يجدر بنا الوقوف عند بعض أحداثها التى تركت أثارا عميقة فى حياته الفكرية بفرض تحليلها والتعليق عليها ومن هذه الحوادث حادثه اكتشافه

وقد حاول " ديكارت " تفسير هذه الرؤى الثلاث التى ظهرت له فذهب فى اعتقاده الى أن القاموس إنما يرمز الى وحدة سائر العلوم أو العلوم فى اتحادها، كما أن مختارات الشعر ترمى إلى اتحاد الفلسفة بالحكمة . ورؤيته لديوان الشعراء الأخير قد فسره أو رمز إليه باتحاد الفلسفة بالحكمة، كما جعله يعتقد فى أهمية الإلهام لدى الشعراء، وأنه منبع حكمة تعلقو تفكير الفلاسفة .

وعلى هذا النحو فقد تصور الفيلسوف أن أحلامه ما هى إلا رسالة من "روح الحقيقة" *Esprit de Vérité* وقام على أثر ذلك بعلاوة لله وللعذراء كما نذر أن يحج إلى أقدم الأماكن المقدسة عند الكاثوليك وهو " نوتردام دولوريت " .

وهكذا يتضح لنا بداية التفكير فى المنهج "رؤية" أو حلم لعله الإلهام إلهى كما يقول بعض المفسرين ثم تفسير الفيلسوف له بالإلهام روح الحقيقة التى وعدته بأن تفتح له خزائن جميع العلوم " على حد قول مؤرخى حياته " (١)

وتطالعنا حياة " ديكارت " على ما يعرف لها " آدم و " تانرى " فى مؤلفهما، إلى أن الاتجاه الدينى الذى دفع الفيلسوف إلى سبيل تفسير رؤياه واعتقاده بأنها من وحي أو روح الحقيقة إلى ميل الفيلسوف الطبيعى إلى التصوف والإشراق الوجدانى . ليس أدل على ذلك من قيامه بتقديم الشكر لله والعذراء .

(1) Baillet : La Vie VI p 84.

أما أحداث الحلم الثانى : فيذكر انه بعد رؤيته للحلم
الاول استدار فى مخدعه ووقد على جانبه الايمن ، وصلى للعدراء
ملاة قصيرة واستغرق فى النوم ، وفى أثناء ذلك رأى حلما شائيا
أقصر من الاول لكنه أشد رهبة ومنفا منه ، فقد خيل له
أنه مستيقظ ويرى غرفته تلمع بأشعة نور قوى- غير أنه تنبه
بعد هذه الرؤية فاستيقظ وفكر باطمئنان فى أحداثها ثم
عاود النوم من جديد حيث رأى طعمه الثالث : الذى رأى فيه
كتابين فوق منعدته أحدهما يمثل قاموس ابتهج له بعمق،
والثانى كان يمثل مجموعة من مختارات الأشعار التى ما أن
تصفحها حتى وقعت عينيه على بيت من الشعر للشاعر اللاتينى
" أوزونيوس " Ausone أعجبه كثيرا يتساءل فيه الشاعر من
أى الطرقى الحياة يتبع ؟ Quod Vitae Sectabor Iter
ويذكر الفيلسوف أنه فى أثناء تصفحه لهذا الديوان قدم له شخص
مجهول قصيدة أخرى لنفس الشاعر تبدأ بكلمات " نعم أولا " ومنها
دار حديث بينه وبين "ديكارت" من جمال القصيدة حيث أخبره
" ديكارت " انه يعرفها ويعرف مكانها من كتاب المختارات
الشعرية ، وفى اللحظة التى بدأ البحث فيها من القصيدة فى الكتاب
لاحظ اختفاء القاموس ، الذى كان قد ظهر بعد ذلك وقد تغير
شكله ومحتوياته ، ويذكر "ديكارت" : أنه وجد صورا جميلة
داخل كتاب "مختارات الشعر " وبعد لحظات اختفى الشخص
المجهول ، واختفت الكتب .

اكتشف في تلك الليلة "أسس علم عجيب" (١). إلا أن تاريخ حياة "ديكارت" يفيد أنه لم يقدم أى اكتشاف علمي معين لا في وقت هذه الرؤية أو بعده بزمن. ومن المؤكد أن اكتشاف مبادئ الهندسة التحليلية لم يحدث إثر هذه الرؤية الصوفية.

وإذا عدنا إلى "كتاب المقال في المنهج" لديكارت فسوف نجد إجابة على هذا الموقف المحير الذي وضعه أمامنا اختلاف آراء المؤرخين حول الصلة بين رؤية العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ واكتشاف المنهج فهو يقول في بداية هذا المؤلف : إنه كان شارعا في البحث عن منهج يكفل به الصدق واليقين في العلوم، كما أنه لم يكن يريد له أن ينشأ فجأة بدون مقدمات أو أصول. لقد كان هو ذاته يمهّد العقول له ويعطى للناس مهلة ووقتا كافيا حتى يتهيؤوا لقبوله ويقتنعوا بجدواه. وهذا القول الديكارتي يؤكد أن المنهج لم يكن وليد حادثة العاشر من نوفمبر بصورة مباشرة وإن كانت هذه الحادثة مقدمة أولى أو حدس أولى أو الهمام للفيلسوف، حدث له في بداية طريقه الطويل في البحث عن منهج للعلوم .

ويفسر "باييه" أحلام "ديكارت" فيذكر أن حادثة الاكتشاف قد انطوت على نبوءة اختيار الهى واصطفاء ربانى للفيلسوف وهذا ما أشار إليه الحلمان الأولان، وهو كذلك إشارة إلى وحدة العلوم أو انضمامها بعضها للبعض الآخر. وهذا ما عبر

(1) Ibid

أما "باييه" فإنه يرجع هذا المبرر السابق فيذهب إلى أن رؤية "المنهج" أو كماسرها الفيلسوف على هذا النحو إنما يرجع إلى ما تردد من انضمام "ديكارت" لجماعة سرية تعرف باسم "جماعة روز كروا"، كان المنتمون إليها يمارسون مذهباً سرياً قريباً، من بين مبادئه القيام بعلاج المرضى بالمجان إذ اعتقدوا أنهم مكلفون لإنسانيا بتخفيف آلام الناس وفي سبيل ذلك تعمقوا في دراسة علم الطب وأجادوا دراسة العلوم الطبيعية بمختلف فروعها وخاصة الكيمياء (١).

يقول "شارل آدم" في "ديكارت" حياته ومؤلفاته ".... أن المقدمات أو البدايات التي مهدت لحلم المنهج هي حالة التصوف والاشراق التي كانت تغمر الفيلسوف، وكان من دوافع ذلك انضمامه إلى جماعة "روز كروا" السرية التي كان ممارسة الطب والعلاج بالمجان من أسس أهدافها" (٢).

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول هذا الموقف الذي يؤول سلوك الفيلسوف الحادث في ليلة العاشر، بأنه الهام إلهي، وبأنه كان مهيشاً له، بسبب انضمامه إلى هذه الجماعة السرية السابقة الذكر.

ومع أن "باييه" مؤرخ حياة "ديكارت" يذكر أنه قد

(1) Baillet, A: La Vie Vi p 90

(2) Charles A: Descartes Oeuvres p 48.

مشقة الطريق وتهديه فى هذه المهمة (١)

ونلمس من نموس "جوييه" البعد الدينى فى مسألة هذا
الاكتشاف وكيف أن العودة الديكارتية إلى الله والسيدة العذراء
إنما تعنى زيادة النزوع الروحى عنده .
وإذا كانت بعض الآراء قد ذهبت إلى القول بازدياد نزعة
الفيلسوف الروحية والدينية إبان اكتشاف منهجه ، فإن البعض
الأخر قد صرح : بأن رؤياه تنطوى على تجربة صوفية اتجهت
به إلى الدعاء لله والقيام بزيارة عذراء لوريت فى إيطاليا .
ويرجح أن هذا الكشف العظيم لديكارت الذى رمزت إليه
رؤياه ، إنما قد أشار إلى وحدة العلوم أو اشتلافها فى
الحكمة التى تنطوى عليها نفوسنا ونستلهمها من نور عقولنا
الطبيعى ، وأن الله قد ألقى على ديكارت تبعة بنائها .

(١) Gouhier, H: La Pensée Religieuse de
Descartes , Paris vrin 1924
p 34.

عنه برمز القاموس وديوان الشعر الذي يفيد انضمام الفلسفة إلى
الحكمة.

والحق أن هذا الاكتشاف قد افصح من وحدة العلوم ، و كشف
من الصلة بين الله والمنهج ، فالدموة قد وردت إليه من الله
لامن شيطان خبيث . فالزحمة تبعة البحث من المفتاح - السدى
سيفتح كنوز سائر العلوم - ودعته الى الكشف عنه في نفسه
لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار في الحجر الصوان.

ولكن إذا كانت بعض الآراء ترفض أن تكون هناك صلة
بين حادث العاشر من نوفمبر وتأليف " المقال في المنهج " ^ج
باعتبار أن الأخير قد كتب بعد حوالي عشرين عاما من ثورة
الاكتشاف . إلا أننا نتلمس من خلال قراءة "المقال" سريان روح
وحدة العلوم ، وفكرة الضمان الالهي التي انسحبت فيما بعد
وأصبحت في قمة النسق الاستنباطي لمذهبه ، فالله هو الضامن
لصدق الحقائق الواضحة المتميزة . ونستطيع ان نتلمس فكرة النور
الفطري أو الطبيعي (نور العقل) الذي ينبغي على كل إنسان أن
يكتشفه بنفسه ويستشعره بذاته ويؤمن بانه علة ما تنطوى
عليه أفكاره من صحة وبداهة.

وجدير بالذكر أن حادث ليلة العاشرة من نوفمبر قد أول
إلى حد كبير، كما صوره البعض فامضا في هدفه مبررين ذلك
بأن "ديكارت" نفسه كان لايعرف بصورة جلية حقيقة هذا العلم ،
ودليل ذلك أنه أخذ يدعو الله والسيدة العذراء أن تعينه على

م رسالة في العالم والفضاء Le Mond

وهي الرسالة التي أهداها إلى العالم. وقد انتهى منها عام ١٦٢٩ وكان على وشك نشرها غير أنه امتنع من ذلك خشية بطش الكنيسة، إذ كان قد أثبت فيها عن طريق البراهين العلمية دوران الأرض حول الشمس وكانت هذه النقطة (وهي دوران الأرض حول الشمس محور البحث في جميع أجزاء الرسالة) .

ويبحث "ديكارت" مع الأب مرسين **Mersenne** هذا الموقف فيقول بعده " انشئ حاولت أن أفعل هذه الفكرة من الرسالة غير أنني لم أتمكن من ذلك إذ انشئ لوطعلت هذا لاختل نظامها وتعرفت لنقضي كغير، ولما كان " ديكارت " حريصا على ألا تتعرض له السلطات بمهاجمة آراء الكنيسة في هذا الموضوع، ولما كان حذف بعض الأجزاء يخل بنظام الرسالة ، فقد قرر الغائها بعد أن تصور أن خطأ فكرة حركة الأرض ستؤدي إلى تعظيم أسس فلسفته ، لأن هذه الأسس تؤدي إلى البرهنة على وجود هذه الحركة .

لكنه عاد بعد ذلك وعدل من فكرة حرقه وأخرجه إلى النور عام ١٦٧٧ ومن ثم ظهر مؤلفه مضيئا إليه جزء بعنوان " دراسة في الانسان " **Traité de L'Homme**

ثانيا : مؤلفاته

عرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها :

كان لديكارت مؤلفاته الكثيرة، كما كانت له مراسلاته

المتعددة مع كبار مفكرى عصره .

وهذه قائمة بمؤلفاته :-

١- " قواعد لهداية العقل "

Règles Pour La Direction de L'esprit.

ومدر فى عام ١٦٢٨ وهى رسالة فى المنطق الجديد المعارض

لمنطق " أرسطو " .

٢- الخواطر الخاصة ١٦٦٩ Cogitationes Private

وهى خواطر شخصية، وتأملات خاصة بالفيلسوف دونت فى صورة

مذكرات فى كراسة باسم " الأفكار الخاصة ". كان ينشد من

خلال سطورها وضع أصول علم جديد عجيب .

٣- ملخص الموسيقى Musica Compendium

وهو مخطوط اهتم فيه بدراسة فن الموسيقى وصلته بالانسان .

٤- الأولمبيات ١٦١٩ Olympica

وهى كراسة صغيرة على غرار المذكرات التى كتبها

وهذه المؤلفات الثلاثة عبارة عن مجموعة من المخطوطات كتبها

فى مطلع حياته العلمية .

وقد نشرها عام ١٦٤١ . وهي تمثل أروع ما كتب " ديكارت" في الميتافيزيقا ، وفي النفس الانسانية ، وفي الأدلة على وجود الله وكان الهدف من تأليفها ، هو التوسع في الفلسفة ، التي أهدر معالمها الرئيسية ، ولذلك فقد كتبها باللغة اللاتينية مهديا إليها إلى عمداً كلية اللاهوت المقدسة وأساتذتها بباريس ورأى الفيلسوف أن يعرضها على فلاسفة عصره ، قبل أن يقوم بطبعها من أمثال "جاسندي" Gassendi و"أرنو" Arnauld و"هوبز" Hobbes لبدء آرائهم فيها ، ثم يقوم هو بالرد على اعتراضاتهم في مخطوطته . وهي الاعتراضات التي نشرها مع ردوده عليها ، لذلك فقد ظهرت التأملات متضمنة لبراهين وجود الله ومخلود النفس الانسانية في عام ١٦٤١ .

وقد ظهرت في باريس في عام ١٦٤٧^(٦٤) ترجمتان للكتاب ، أحدهما الترجمة الفرنسية ، التي قام بها الدوق لونيس Laines والأخرى هي ترجمة "كلير سلييه" Gierselie مديق الفيلسوف للاعتراضات والردود ، وقام الفيلسوف بمراجعتها وذلك في عام ١٦٤٧ . ويحتوي مؤلف التأملات للفيلسوف على ستة تأملات يعرض "ديكارت" في الأول منها : للبحث عن الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك . أما الثاني : فيبحث فيه عن طبيعة النفس الانسانية مبرهنها على أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد وفي التأمل الرابع يعرض الفيلسوف لمشكلة وجود الله وصفاته . وفي الخامس : يتأمل في جوهر الأشياء المادية ، وفي التمايز

٦- بعد ذلك نشر " ديكارت " كتابه في الطبيعة وبحث فيه انتقال الأشعة الضوئية في الأوساط المختلفة ، وهي المعروفة بنظرية " انكسار الضوء " *Deoptriques* ، ثم قام بكتابة مقالين أحدهما عن الظواهر الجوية " الآثار العلوية " *Météores* حيث عرض فيه لنظريته من موضوع " الشمس الخداعة " والأخسر من " قوس قزح " .

أما المقال الثاني فكان يبحث في الهندسة *Géométrie* ثم نشر المقالين مفيفا إليهما افتتاحية بعنوان " مقال في المنهج " *Discours de la Méthode*

يبين فيه كيف يمكن للإنسان أن يستخدم عقله ، بحثا عن الحقيقة في العلوم ؟ مفيفا إلى ذلك علوم الانكسار والظواهر الجوية والهندسية ، التي تمثل محاولات لتطبيق هذا المنهج ، وقد ظهر هذا الكتاب في عام ١٩٣٧ ، وما يذكر من هذا المؤلف ، أن " ديكارت " قد استخدمه في محاولة لمعرفة اتجاه الرأي العام ، فلاقى نجاحا منقطع النظير ويرجع ذلك إلى سببين : أولهما : ظهوره بدون اسم مؤلفه وثانيهما : كتابته بلغة فرنسية ، وطرحه لموضوعات ومساائل يستحيل علاجها إلا من خلال كتابتها باللغة اللاتينية .

٧- " التأملات في الفلسفة الأولى " *Méditations Métaphysique*

والتي مدرت تحت اسم *Meditations de Prima Philosophie in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* .

وانه تضمن هجوما على المدرسين ودفاعا عن المذهب العلمى الجديد الذى حمل لوائه .

ومن الجدير بالذكر أن "ديكارت" قد أهدى هذا الكتاب إلى الأميرة إليزابيث ، الابنة الكبرى لفرديريك الخامس ملك بوهيميا .
يحتوى الكتاب على أربعة أجزاء الأول: هو مبادئ المعرفة البشرية ، وهو ملخص لكتاب التأملات ، والثانى : بعنوان مبادئ الأشياء المادية ، وعنوان الجزء الثالث " فى العالم المرئى " أما الجزء الرابع فكان تحت عنوان " فى الأرض " .

٩- البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعى

La Recherche De La Vérité Par La Lumière Naturelle.

وهى محاوره فلسفية يعرض فيها "ديكارت" لبعض أفكار من "التأملات" فى أسلوب بسيط وواضح .

١٠- رسالة فى انفعالات النفس

Traité de Passions de L' âme

كتبها فى عام ١٦٤٩، وهى رسالة تتميز بالطابع الأخلاقى والدينى ، يبحث فيها الفيلسوف الطريق العلمى للسيطرة على الأهواء والشهوات ، من أجل الوصول إلى حياة سعيدة فاضلة كان يترسمها من خلال رسائله إلى الأميرة إليزابيث التى شجعتة صلته بها على الاستقرار فى هولندا ذلك البلد الهادئ الذى أحبه وشغف به يقول كيني عن الرسائل الديكارتية: " لقد كانت على

الحقيقى بين النفس والجسد الانسانى . ويذكر "ديكارت" فى رسالة إلى الأب مرسين **P. Mersenne** أن التأملات تتضمن الأسس التى يقوم عليها علم الطبيعة ، ولكنه طلب منه ألا يصرح بمثل هذا رأى حتى لا يثار فى وجهه الصعوبات من قبل المدرسين —

١- أما من " مبادئ الفلسفة " *Principes de la Philosophie.*

فهو يعد من أهم كتبه ، يتضمن مرفأ الفلسفة — تعريفاتها ومجالاتها وأقسامها ومدى أهميتها ، واختلافها من فلسفة القدماء .

ألفه الفيلسوف فى مناسبة الهجوم الشديد الذى وجهه المدرسيون (الاسكولائيون) لفلسفته ، وكان "ديكارت" قد ألفه وسعى إلى نشره لهدفين : أولهما : هو تعريف الجمهور به والتناغمهم بفلسفته الجديدة ، ولا سيما وقد تميز بأسلوب بسيط ميسر — وثانيهما : هو السعى إلى هدم أصول الفلسفة المدرسية التى عاربت مذهب وفندته .

وقد ظهر الكتاب فى أمستردام فى العاشر من يوليو عام ١٦٤٤ مكتوباً بلغة لاتينية ، وترجم بعد ذلك إلى الفرنسية وأجـاز "ديكارت" نشره بعد مراجعة الترجمة وإضافة مقدمة إليه . كانت فى الأصل رسالة كتبها إلى الأب بيكو مترجم المبادئ . وقد سعى "ديكارت" لدى علماء وأساتذة السربون فى سبيل السماح مجال لهذا الكتاب داخل الجامعات وقتها ، لاسيما

الفصل الثالث

المنهج الديكارتي

- ١- مدخل إلى المنهج عند " ديكارت " .
- ٢- دور الرياضة في تأسيس المنهج .
- ٣- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج ، وعوامل أخرى .
- ٤- تعليق وتقييم .
- ٥- أسس المنهج الديكارتي .
- ٦- أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ .
- ٧- قواعد المنهج .
- ٨- مشكلة المنهج بين " أرسطو " ، " بيبكون " و " ديكارت " .

- ٧٦ -

درجة عالية من القيمة، كما امتدت موضوعات كثيرة في مجالات مختلفة :
كالمعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة العقل، وقد استطاع
" ديكارت " من خلالها أن يعبر عن وجهة نظره ويفسر مذهبه " (١)

(١) Kenny, Anthony: Philosophical Letters,
Minnesota Press, Minneapolis 1981.

(١) مدخل إلى المنهج عند "ديكارت" :

بعد أن قدمنا فيما سبق لحياة الفيلسوف ومؤلفاته نمهد في هذا الموضع - النشأة التاريخية لظهور المنهج لعرض الميتافيزيقا الديكارتية بكل أبعادها .

لقد جاءت هذه الميتافيزيقا وهي تنطوي على المنهج، ومن هنا كانت أهميتها. والمنهج الديكارتى وإن كان قد ظهر فى ميتافيزيقاه جديداً كل الجدة مغايراً لما سبقه من مناهج إلا أن الاتجاه للمنهج بصفة عامة لم يكن وليد الفكر الديكارتى بسبل سبقه بوقت غير قليل.

لقد كان "فرنسيس بيكون" من أوائل من نادوا باتباع منهج جديد يمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة . فأخذ فى نقد المنهج القياسى القديم وحاول فك جمود العلم الذى انحصر فى هذا المنهج كما نقد المدرسيون الذين انغلقوا داخل مذهب "أرسطو" .

لقد رفض "بيكون" الجمود فى مجال البحث. ولا يعنى هذا الموقف البيكونى أى تشابه مع الموقف الديكارتى الذى ذهب يفند هو الآخر ويهدم فى الآراء والنظريات المتوارثة، ذلك لأن "ديكارت" كان يشك من أجل الوصول إلى اليقين ثم بعد ذلك تتولد لديه سلسلة من اليقينات الأخرى على نحو ما تشير فلسفته إلى يقين وجود النفس مؤدياً إلى يقين وجود الله ومنه إلى وجود العالم .

فى حين أن ثورة بيكون أو شكه فى العلوم كان الغرض منه الوصول

والهندسة . كما كان دائم التفكير في منهج الهندسة المستند إلى
المسلمات Définition والتعريفات، Présuppositions
والبرهان Raisonement .

لقد كان للمنهج بذور عميقة نشأت مع الفيلسوف وتغلغلت
في تفكيره منذ مرحلة تعليمه الأولى، وتشهد بذلك محاولاته
الأولية لطرق هذا الباب قبل أن يقوم بكتابة مؤلفه الكبير
" المقال في المنهج " . فقد أبحاث كتاباته من مجموعة كبيرة
من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب ، وقد دونت في
مذكرات صغيرة وكان " باييه " مؤرخ حياة "ديكارت" قد ذكر
هذه المؤلفات التي بلغت عشرة وهي البرناسوس Parnassus
وملاحظات من العلوم Observation . والجبر Algebra
وكذلك دراسات ديموقريطية Democritica ومقدمـات
" Praeambula " والأوليمبيقا Olympica
ودراسة للعقل السليم Stadium bona mentis وملخص في
الموسيقى أو المجلد في الموسيقى Compendium Musicae
وأيضا مخطوطته قصر العجائب Thaumantis Regia
وقد أبحاث هذه المؤلفات عن اهتمام "ديكارت" بالمنهج
حيث أنه كشف في إحدى هذه الخواطر (المخطوطات) عن منهج
استدلالي للعلوم .

لقد ألف "ديكارت" مجموعة كتاباته وهو مهتم .

علمي أو فكري ، وبعض اصطرعت فيه الاتجاهات .

إلى اليقين النهائي في كل موضوع معروض للعقل والذي لا يبدأ منه مرة ثانية لحصوله على اليقين الكامل.

لقد كان "بيكون" يتوهم من جمود العلم إلى حد أنه كان يخش اليقين ذاته وهو يعبر عن ذلك بقوله: "إن منهجنا ومنهج الذين أنكروا إمكان بلوغ اليقين يلتقيان من بعض الأوجه في بدايتهما ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف ويتعارضان تماما في نتائجهما فبينما هم يؤكدون صراحة أن لاشئ يمكن معرفته بموجب منهجنا الحالي . وبينما يمشون في الخطوة التالية إلى تحطيم قدرة الحواس والعقل ، نختار نحن ما يقدم لهما العون" (١)

ومن بين الفروق التي يجب أن تذكر بين "بيكون" و"ديكارت" أن الأول قد أهمل منهج الرياضة . فحين كان "ديكارت" أول من تنبه إلى ضرورة تطبيقها ، بل لعله قد أراد أن يطبقها منهجا للميتافيزيقا لما تتميز به من دقة ويقين ومن بداهة ووضوح . Clair

ويبدو أن تجربة المنهج أو الاحساس الأولى به كانت قد ظهرت بوادرها عند الفيلسوف خلال مرحلة شبابه ويذكر ذلك معلموه في مدرسة لافليش الذين أشاروا إلى شغفه بالرياضة

(1) The Philosophical Works of Francis Bacon (Nouvum Organum 1-37).

نغلا عن الأستاذ الدكتور حبيب الشاروني - فلسفة فرنسيس بيكون
الدار البيضاء ١٩٨١ .

ومن ملاحظة مخطوطاته التي ألفها في مرحلة الشباب يبرز
أمامنا اهتمامه بفكرة المنهج ففي مخطوطته "برناسيس" يصرح
بأنه قد استعان بأحدث الوسائل العلمية والأدوات، كما استخدم
أدوات رياضية وهندسية أعانته في مسائل الرسم والقياس أما
مخطوطته "الخواطر الخاصة" فقد ذكر فيها أنه كان يهوى
إلى وضع أصول علم جديد.

وجدير بالذكر أنه التقى في عام ١٦٢٠ بمجموعة من
مشاهير العلماء أمثال فولهابر **Paulhaber**، وكان
"ديكارت" يقيم وقتذاك في ألمانيا وكان الأول يشجع العلماء
على وضع حلول للمعضلات الرياضية التي كان "ديكارت" يسارع
بتقديم حلول لها أسوة بغيره من العلماء الألمان. ولو أضفنا
إلى ذلك قول "ديكارت" بأنه كان شغوفا بقراءة أبحاث بيتر
روث **Roth.P** (وبنيامين برامر " وأنه حاول أن
يحدد حدودهما في استخدام بعض الأدوات^(١). لتبين لنا
المدى الذي وصلت إليه اهتمامات "ديكارت" بالمنهج.

وتتضح أمامنا الرؤية المنهجية لديكارت إبان لقاءه
بالكردينال دي بيرول مؤسس جماعة الأورأتوار في عام ١٦٢٧
وما ترتب على ذلك اللقاء المشهود من تقدم في المشروعات

(١) نازلي إسماعيل، الفلسفة الحديثة، رؤية جديدة - مكتبة
الحرية الحديثة - عين شمس ١٩٧٩ ص ٧٩.

والدينية (١)

وكان شغله الشاغل ينصب على المنهج، ووحدة العلوم منذ البداية فقد قيل عنه معلميه : أنه كان دائب البحث في المسائل العلمية، وكان كأنه يحاول البحث عن منهج، كما كان مولعا بعلم الهندسة وبالرياضيات .

ومنذ عام ١٦١٨ و ١٦١٩ وهى سنوات أحلام الفيلسوف الشاب وتطلعاته العلمية التى عبر عنها فى صورة كراسات أو مخطوطات (وهى كتابات صغيرة مكتوبة بخط اليد) Manuscrit (٢)

وكان بعضها يبحث فى شتى المسائل العلمية والبعض الآخر يتعلق بالأحوال النفسية والأحلام الفلسفية . ومما يؤكد اهتمام الفيلسوف بمسائل العلم أنه قد تعرف فى بريد عام ١٦١٨ بهولندا على صديق حميم ، كان يعمل طبيبا مثقفا على دراية بقضايا الريافة والطبيعة، أنه " اسحق بيكمان" الذى أهده "ديكارت " فى ٣١ ديسمبر عام ١٦١٨ مخطوطة " ملخص للموسيقى"، وتفصح رسائله له عن غبطته بهذه الصلة الحميمة التى ربطت بينهما والتى عبر عنها فى بعض رسائله - كما سبقت الإشارة - .

(1) Scruton. Roger: From Descartes to Wittgenstein A short History of Modern philosophy, London Boston Henley 1981.

(2) Manuscrit: Livre écrit à la main

Les Vérités éternelles " الحقائق الأبدية "

وموقفه منها .

من هذا العرض المجمل لمؤلفات "ديكارت" ولاهتماماته منذ سنوات الدراسة يتضح لنا اهتمامه العميق بمسائل العلم، ومتابعته لتطوراتها التي بدت بوضوح من خلال مناقشاته، وعرض آرائه مع علماء عصره، مما يؤكد أن أبحاثه وجميع مؤلفاته السابقة على ظهور المقال في المنهج، كانت كلها تؤكد صدق اتجاهه نحو بلورة منهج للعلوم، وسعيه الجاد المخلص في بناء فلسفة عقلية تتفق مع الدين، وتساهل تطور العلم بل تعمل جاهدة على نهضته. والارتفاع بشأنه في سبيل مصلحة الإنسان وخدمته. ولكن ما هو المنهج؟ وهل يمكننا وضع تعريف له في هذا العدد؟

إن المنهج هو " فن البرهان العقلي الذي يمكن استخدامه في العلوم الرياضية والطبيعية على السواء" (١) ولقد ظهر " لديكارت " فيما بعد ضرورة أن يكون هذا المنهج واحداً أي أن ينطوي على الأمور الروحية التي تشتمل عليها الميتافيزيقا، وهكذا يعل "ديكارت" إلى مرحلة الوحدة بين المنهج والمعرفة وكانت هدفا يسعى إلى تحقيقه.

وتبدأ قصة المنهج منذ أن قام "ديكارت" بحجوب أوروبا حيث استقر به المقام في الفترة ما بين عام ١٦١٩ حتى عام ١٦٢٠ في ألمانيا، " عندما استدعته الحروب التي لم تكن

(١) نازلي اسماعيل: الفلسفة الحديثة ص ٩٩ .

والأعلام العلمية ، ومحاولة القيام ببناء فلسفة تتفق مع الدين وتنهض بالعلم .

كانت ثمار هذه المرحلة متبلورة في القواعد لقيادة العقل . **Regulae ad directionem Ingenii** " وهذا الكتاب يعد المؤلف الأساس لديكارت في المنهج غير أنه لم ينته منه ولم ينشره (١) . وانتهت ثورة المنهج في فكسار " ديكارت " إلى كتابة مؤلفه الرئيس " مقال في المنهج " **Discours de la Méthode** " مع بحث في " انكسار الضوء " **Dioptriques** و " الآثار العلوية " **Météores** والهندسة **Géométrie** .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد تخلل هذه المرحلة ما بين عام ١٦٢٨ و ١٦٣٧ مجموعة أبحاث علمية ورسائل نخص بالذكر منها مؤلفه المشهور في العالم **Le Monde** متضمناً لقسميه الرئيسيين في " الضوء " **La Lumière** وفي " الانسان " **Traité de L'homme** .

وتابع "ديكارت" - بعد مرحلة مرض بحوثه ومؤلفاته العلمية - كتابة آرائه في الميتافيزيقا غير أن هذه المرحلة الميتافيزيقية من تفكيره لم تكن تخلو تماماً من البحث العلمي فقد كتب عدد من الخطابات **Correspondance** ثلاثة منها إلى مرسين يناقشه في أمل الحقائق العلمية

(١) A. T, Oeuvres. V6 p 36.

(٢) دور الرياضة فى تأسيس المنهج :

المنهج عند "ديكارت" كما عبر هو منه: " جملة قواعد مؤكدة تعمم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع فى الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفذ قواه فى جهود ضائعة .

وقد تساءل الفيلسوف أثناء وضع منهجه عن الهدف من الدراسات والبحوث التى لا يعرف منها الانسان إلا آراء ظنية، أو أفكار احتمالية، ويجيب الفيلسوف على ذلك : بأن حالة الجهل التام بها، خير من معرفتها المزعزعة الناقصة، ولن يصبح هناك علم ما لم تكن هناك معرفة يقينية، ومن هذا المنطلق اتجه "ديكارت" إلى تأكيد اليقين الرياضى ، وأصبحت المعرفة الرياضية هى النموذج الأمثل للمعارف اليقينية الواضحة الجلية المتميزة، كذلك فأية معرفة مهما كان نصيبها أصلا من الصحة واليقين ، لن تكتسب صفة الصدق الرياضى ، أو تكون على علم يقينى يعدليقنين العلوم الرياضية ، ما لم تتوافر فيها شروط وخصائص الفكر الرياضى الذى يتميز بالتالى:

أولاً: بوجود المعانى المتسمة " بالوضوح " و"التميز" ومعنى ذلك أن تكون هذه المعانى على مستوى بداهة مطلقة .
ثانياً: الاتجاه المستمر من "المعانى " إلى " الأشياء " ومعنى ذلك أن لانحاول أن نلحق بالأشياء صفات لازمة للبداية

قد انتهت بعد - على حد قوله - وفي أثناء إقامته في ألمانيا عندما حدثت له أزمة عقلية وأجاء الشتاء القارس لقريبه دافنة حيث كان يفرغ كل خواطره داخل حجرته، ويحدث نفسه وإذا به في العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ يقوم باكتشاف أسس علم هام ، هو محتوى كتابه " المقال في المنهج " . ففي داخل حجرته الدافئة كان يصرف وقته في التحدث لنفسه والتمعن في خواطره فأتته رؤية اشتملت على ثلاث رؤى فقد رأى في نومه - رؤيتين أوليتين تنبأ به أن الله قد اختاره واصطفاه لاكتشاف الحقيقة . أما الرؤيا الثالثة فيرى فيها قاموس (وربما أشار معنى هذا القاموس إلى تضمين العلوم كلها في علم واحد) ثم يرى ديوان شعر (وهو يفيد - كما فسره - انضمام الفلسفة إلى الحكمة ، وهذا يعني ثلاثة اعتبارات :

أولاً: إن العلوم جميعاً ممثلة في علم واحد، وأن مفتاح واحد يفتح كنوزها .

ثانياً: إن الدموة التي تلقاها الفيلسوف للبحث عن ذلك المفتاح قد أتته من لدن الله ، لا من طريق شيطان مأكراً .

ثالثاً: إن البحث عن المفتاح يكمن في نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار في الحجر الصوان، ومغزى هذا الكشف الديكارتي الذي حدث في ليلة العاشر من نوفمبر يفيد بأن العلوم كلها واحدة تتجمع في الفلسفة أو الحكمة التي نجدها كامنة في أنفسنا ، وأن الله قد اختار "ديكارت" لبنائها .

التي يريد الفيلسوف أن يكون عليها مستوى اليقين الرياضي الذي يحاول من جهة أخرى تطبيقه على الفكر الانساني بصفة عامة .

لقد ساهمت الرياضة في تأسيس المنهج الديكارتي بنصيب وافر . وكان الفن التطبيقي الرياضي هو وسيلة السيطرة على العلوم والطبيعة . فليس ثمة معرفة بالعالم إلا من خلال التصورات الرياضية . وقد بلغ إيمان "ديكارت" بهذا العلم ، إلى حد تسليمه بحجز عقولنا من الوصول إلى أية معرفة واضحة ومتميزة من العالم ، إلا من خلال أفكار رياضية واضحة ومحددة بل قد أمد هذا العلم (الرياضيات) من قبيل الأمور المنزلة من عند الله ، لما يحتويه من صدق و يقين ، ولذا فقد أولاه عناينة فائقة ، وبعد تأكده من نجاحه أخذ يطبقه وبخاصة في مجال الهندسة ، وفي مجالات أخرى كثيرة ، ولذلك فإنه لم يخصص للميتافيزيقا إلى جانبه إلا ساعات في العام ، على الرغم من أنه قدمها باعتبارها الأساس الذي يمد علمه الطبيعي بالقوامس والأسس .

لذلك فليس بمستغرب على عالم الرياضيات الذي اهتم بالهندسة التحليلية ، أن يستفيد من منهجها في الفلسفة ، إذ كان مدار العلم الطبيعي في حقيقة الأمر هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها رياضيا ، لذلك ينبغي أن يكون تابعا للعالم الرياضي ، وبقدر ما يمكن تفسير العالم علميا ، يجب تفسيره رياضيا ، لما تمنحه لنا الرياضة من يقين وهذا ما

بيها ، فلا ننسب لهذه الاشياء إلا ما نستطيع ادراكه
ادراكا بديهيها في معانيها .

ثالثا : ترتيب جميع أفكارنا في نسق خاص ، بحيث يسبق كل
معنى منها جميع المعاني التي يستند إليها ، ويقوم
عليها كما يكون في الوقت نفسه سابقا أو متقدما في
الترتيب على جميع المعاني ، التي تستند إليه . (١)

ومن النظر إلى هذه الشروط نستطيع أن نتبين أنها قد
وفقت في سبيل بلوغ المعرفة اليقينية التي يعادل يقينها يقين
الرياضة ، كما نلاحظ مدى النظام المحكم ، والاتجاه المطلق الدقيق
نحو البديهيات فهو يؤكد في الشرط الأول من هذه الشروط على
وجود معاني واضحة ومتميزة ، ويقصد بذلك أن تكون بديهية
في المقام الأول ، وسوف نرى أن هذا الشرط أي " البداهة " -
مستمر الفاعلية في الشرطين الثاني والثالث أيضا فالبداهة التي
تبدأ في الذهن تظل هي الأساس الأول للفكر والنظر ، والدليل على
ذلك أن الفيلسوف ينبه على البدء من المعاني التي تتسم
معرفتها بالبداهة ، فما أن نصل إليها حتى ندرك الأشياء
بعد ذلك ، فلا نخلع عليها أي صفات أو خصائص لاندرکها
ببداهة في معانيها الأصلية ، وهذا يدل على مبلغ اليقين في
المعرفة البديهية للأشياء ، ثم ان محاولة "ديكارت" في الشرط
الثالث ترتيب فكره في نسق خاص انما تظل على مقدار النظام والدقة ،

(١) عثمان أمين - رواد المثالية في الفلسفة الغربية ١٩٦٧ -
دار المعارف ص ٢٢ .

فالمنهج بايجاز هو مجموعة القواعد التى تكفل لمسئ
يراعيها بلوغ الحقيقة فى العلوم . كما انه اجتهاد شخصى
لمن يستخدم النور العلى المنبث فينا من قبل الله ، والسدى
ليس بحاجة الى تعليم أو تلقين ، فيملأ الى الحقيقة بوسيلتين
أو فعلين هما : فعل الحدس ، وفعل الاستنباط .

وقد ذكر "ديكارت" أهمية هذين الفعلين وفاعليتهما فى
الوصول الى اليقين فى قوله : " إن جميع الأفعال العقلية التى
نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين
اشنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط " (١)

والحدس عند "ديكارت" هو ادراك للشئ فى لمحة أو ومضة
وهو نور فطرى يجعل المرء يدرك الفكرة فى لحظة
خاطفة ، دون أن يستند الى مقدماته ويستطيع الانسان به أن
يعرف الحقائق البديهية كالداثرة ، والمثلث ، ويعرف ذاته
مفكرا ، وهولا يتوقف على المعانى ، ولا على الأفكار ، بل
يتناول حقائق مؤكدة وطبائع بسيطة **Natures Simples**
وهى الخواص الطبيعية المجردة التى تدرك لبساطتها بالذهن
بطريقة مباشرة ، وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لا يستطيع معها

(1) Descartes, Règles Pour La direction de
L'esprit A.t tome 10 Regle 3
p 368.

عبر عنه " ديكارت " بالقاعدة المشهورة في منهجه ، التي تقول
 " أن لا أتلقى أى شيء على أنه حق ، ما لم أتبين بالبداهة
 أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل ، وعدم
 التشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما
 يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك ^(١) وهكذا
 يكون الوضوح والتميز من سمات أبسط قضايا الريافة والمنطق
 التي يعرفها الانسان بطريق النور الفطري *La mière*
naturelle أي الحدس *Intuition* .

وليس الاستنباط *Déduction* سوى مجموعة من
 الحدوس نحل عن طريقها إلى المعرفة اليقينية ، وهي غاية المنهج
 الديكارتي الذي يعرفه في المقال بأنه : " مجموعة قواعد مؤكدة
 بسيطة إذا راعاها الانسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من
 أن يحسب موابا ما يعده خطأ ، واستطاع بدون أن يستنفذ
 قواه في جهود ضائعة ، بل بزيادة علمه زيادة مطردة ان يصل
 بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته " ^(٢)

(1) Descartes, Dis Cours de La Méthode A.t
 Oeuvres p 2 p 18.

(2) Descartes, Discours de la Méthode Par
 t.V Charpentier Librairie
 Hachette E.t Paris 1918 p63 p64.

يحدث في ومضة خاطفة، وهنا تبرز عبقرية "ديكارت" في موضوع الاستنباط عندما يولف بينه وبين الحدس للوصول إلى نتائج جديدة إذ أن الجمع بين الحدس والاستنباط يحتاج إلى مجهود عقلي، لسنا في حاجة إليه حيثما نقوم بعملية استنباط من جملة حدوس فحسب .

وفكرة الاستنباط كانت مألوفة لدى "ديكارت" في الهندسة التحليلية والرياضيات، ولذا فإن فعلى الحدس والاستنباط على ضوء ما سبق هما أساس اليقين في المعرفة الرياضية المتعلقة بالمنهج، إذ أنهما يؤديان إلى معارف صادقة وحقائق واضحة وهذه الحقائق تكون فطرية في عقولنا على ما يذكر "ديكارت" في رسالة إلى الأب ميلان يقول فيها: "إن الحقيقة فكرة بلغت من الوضوح الفائق درجة لا يمكن أن نغفلها أي لا يمكن لنا أن نعرفها منطقيا مثل الشكل والحجم والحركة والزمان والمكان ومن ثم فإن الذي يحاول تعريضها يختلط عليه الأمر" (١)

بذلك يتضح لنا أن هناك طريقتين للمعرفة اليقينية هما: الحدس والاستدلال نستطيع عن طريق الأولى أن ندرك بشكل مؤكد ويقيني، لا يحاوره شك في أي أمر من الأمور، ومن خلال نظرة مباشرة شاقبة للعقل، الذي إن ركز انتباهه في فكرة هندسية مثل فكرة المثلث مثلا فسرمان ما يدرك حقيقة كونه: شكلا هندسيا له ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع، وكذا الحال بالنسبة

(1) Descartes, Règles A.t Paris 1909

Tome XI Règle 3 p-369.

الذهن تقسيمها إلى أجزاء أكثر تميزاً منها ، فهو حركة فكرية موصولة ، حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر .
والحدس عند "ديكارت" هو ما يقول عنه : " أقصد بالحدس لاشهادة الحواس وهي متغيرة ، ولا الحكم الخادع أى حكم الخيال ، وإنما أقصد به الفكرة القوية التي تقوم في ذهن خالص منتبّه ، وتصدر من نور العقل وحده ، ولذا فإن الحدس لا يقوم إلا في ذهن خالص ، ولا يصدر إلا من نور العقل ، فهو لذلك يمثل بصيرة العقل ، ورويته لطبيعة الشيء وماهيته " .

أما الوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى فهي الاستنباط وهو فعل عقلى نستخلص به من شيء معروف لنا يقيناً ، نتأصلج تلزم منه ، وهو يختلف من القياس الأرسطى ، من حيث أنه يربط بين حقائق ، وليس بين أفكار ويمكن لأى ذهن القيام به .
والاستنباط عند "ديكارت" هو " حركة فكرية موصولة ، أى حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر برؤية بديهية فهو بذلك لا يتفهم إلا قضايا يقينية وهو " قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة لحقائق أخرى أبسط منها " .

فالاستنباط إذن يمكن تعريفه بأنه مجموعة حدوس إذا أن الحدس هو نقطة البدء فى أى استنباط . ومن ثم فإننا لا يجب أن نفع الحدس والاستنباط فى مرتبة واحدة من حيث درجة اليقين والتميز ، لأن الاستنباط يستغرق فترة من الزمان تقتضى استخدام الذاكرة التي قد تخون أحياناً . على عكس الحدس الذى

الواقع انه إذا كان اكتشاف المبادئ الأولية بالحدس واستخراج النتائج الأولى يبدو أمرا يسيرا إلى حد ما، فمادام نستطيع أن نفعل إذا تعقدت النتائج إلى حد كبير واستعصى علينا أن نستنتج من مبدأ واحد نتيجة واحدة بعينها ؟

انه لا توجد هناك طريقة، نستطيع بها أن نصل للاختيار الدقيق لنتيجة بعينها، سوى طريقة التجريب (أى استخدام التجربة، فهي التى تعيننا على تحديد النتيجة المتحققة بالفعل ثم يتبقى بعد ذلك مرحلة البحث فى كيفية صدور هذه النتيجة من المبادئ التى تبرهن أمامنا على صحتها ويقينها بصورة مؤكدة، وهنا يبرز الدور الرئيسى للتجربة، إذ يضعها "ديكارت" على نفس درجة الأهمية التى يوليها لعامل الحدس والاستدلال.

بهذا الفكر الجديد يخالف "ديكارت" المدرسين، ويهضم أصول منطقهم الأرسطى التقليدى، متمسكا بالمنهج الرياضى للوصول إلى المعرفة بطريقى الحدس والاستنباط.

إن "ديكارت" قد أراد للفلسفة أن تكون رياضة فكرية، أى أن تؤمن بأن الفكر إنما ينطلق من مسلمات أساسية هى بمثابة المسلمات والبداهيات الرياضية ثم أن يتناول الذهن بعد ذلك الحدوس المختلفة حول موضوع معين، بشرط أن تتطابق هذه الحدوس مع الحدوس الرياضية تماما، وأن يرد كل حدس نتيجة انتباه أو تركيز شديد للذهن حتى يكون وروده نوعا من الإلهام لكنه الهام متعلق بالموضوع كما يقفز إلى ذهننا حل المسألة

لتعريف باقى الأشكال الهندسية وينسحب هذا الأمر على بقية فروع العلم ، فالحدس يعطينا الحقائق المباشرة التى هى الأفكار البسيطة ، أو بمعنى آخر هى الأسس التى ينطلق منها لتعريف أمر ما ، أى مبدأ الموضوع المطلق الذى لا يمكن تعريفه أو تحديده أو تحليله دون الرجوع إليه بادية ذى بدء . فى حين أن الاستدلال ما هو إلا العملية الاستنتاجية التى نستنتج بها بصورة قبلية *a Priori* من طريق قضايا معينة سبق صياغتها جميع النتائج الممكنة ، من طريق البرهان (الاستنباط البرهانى) ومثال على ذلك : أننا بعد أن نصل إلى تعريف دقيق لى شكل هندسى كالمثلث مثلا أو المربع أو غيرهما ، من طريق الحدس السابق تعريفه ، نستطيع بعد هذه المرحلة الحدسية ، أن نبرهن على إثبات نظرية خاصة ومحددة بهذا الشكل ، والتسمى تعنى بالنسبة للمثلث مثلا أن مجموع زواياه بوجه عام تساوى قائمتين .

فى ضوء ذلك يمكن النظر للحدس باعتباره ، مرحلة أولى تستخدم لإدراك المبادئ الأولى ، للعلم والفلسفة ، أما الاستدلال فهو المرحلة التى نستعين بها لتكوين قضايا أولية ، تنتج من هذه المبادئ المترتبة على النظرة الثابتة للحدس .

ولكن ماذا عسانا أن نفعل عندما يسفر المبدأ الواحد عن نتائج متباينة ؟ وهل هناك طريقة مغايرة يمكن استخدامها لكى نتلاشى هذه الحالة أو على الأقل تجعلنا نتأكد من تحقق هذه النتائج ومحتها . ؟

٣- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج

وعوامل أخرى :

بعد أن بين "ديكارت" أهمية تطبيق المنهج الرياضي على الميتافيزيقا، نجد أن هناك عوامل أخرى أسهمت في نشأة فكرة المنهج عنده، من هذه العوامل العامل الديني. وقد عبر الفيلسوف من أثر النشأة الدينية التي تأثر بها في بداية "المقال عن المنهج" بقوله: "إن الحظ قد واثاه منذ حداثة سنه إلى اتخاذ طرق أدت به إلى اعتبارات وقواعد استنبط منها منهجه" (١)

وإذا كانت الرياضة هي أحد هذه الاعتبارات التي أدت بالفيلسوف إلى تأسيس منهجه الجديد، فإن أثر تربيته الدينية الأولى تمثل عاملاً آخر أسهم في استنباط المنهج بقواعده المنظمة (٢). فقد اتسمت تربيته منذ البداية كما سبق أن ذكرنا

(1) Descartes; Discours de la Méthode,

Discourse on methode John vitch,
London 1910 p 1 p 4.

(٢) اكتفى "ديكارت" في مؤلفه "قواعد في المنهج" بذكر أربع قواعد نجدها في A.t oeuvres Tome 8 p 18.

تتصل أولى هذه القواعد بالحدس، أما الثلاثة الأخرى فتتصل بالاستنباط، وهي تهدف إلى بيان السبيل الذي يعمل عليه الذهن حين يفكر تفكيراً رياضياً.

وكان للمقال في المنهج ملحق هو عبارة عن ثلاث رسائل واحدة في البصريات، وتشتمل على نظرية في انكسار الضوء =

الهندسية أو المعادلة الجبرية نتيجة للتفكير الشديد فـسـى
مضمونها سواء كان هذا التفكير ظاهرا أم خفيا . فيكون
الحـدس اذن ثمرة تركيز شديد لحـدس أكبر ينطوى على ادراك
للـعلاقات بين الحدوس المختلفة حول الموضوع .

ومن الخطأ أن يظن أن "ديكارت" كان أفلاطونيا في تطبيقه
للرياضة في مجالى الفلسفة والعلم ، ذلك لأن النسق الأفلاطونى، كان
يختلف اختلافا بينا عن النسق الديكارتى ، فالاول قد انـسـاق
وراء " فيثاغورث " فلم يجعل الرياضة منهاجا فحسب بل ذهب إلى
ما هو أبعد من ذلك ، فأدخل الرياضة في صميم الوجود ، وفسر
الوجود بالأعداد ، والموجودات بالأبعاد الهندسية ، أى أنه لـم
يستعن بالرياضة منهاجا للفكر ، كما فعل "ديكارت" بل جعل منها
عاملا أساسيا لتفسير الوجود نفسه ، وكان على " سبينوزا " أن
يسير فى الطريق الديكارتى نفسه ، وأن يوغل فى استخدام المنهج
الرياضى ، بحيث أصبحت الفلسفة فى نظره ذات هيكل رياضى ، من
حيث نظام الفروض والبرهنة والنتائج ، وكأنه يريد بذلك أن يطبق
بتزمت المبادئ الديكارتية ، فى المنهج الذى أشار إليه "ديكارت" ،
ويلاحظ من ناحية أخرى ، أن هذا الاتجاه فى استخدام المنهج
الرياضى قد غفلت عنه المدرسة الإنجليزية فى نشأتها الأولى
عند " فرنسيس بيكون " ، ومن هنا يتفتح لنا كيف أسهمت الرياضة
فى تأسيس المنهج عند "ديكارت" .

حيث أثمر لقائهما عن امكان تطبيق العلم الرياضى فى الطبيعة ، وهو ما عبر عنه "ديكارت" بمدى أهميته فى السيطرة عليها فى كتابه "المقال" إذ يقول " إنه يطلب هذه الفكرة وسيلة عليا لبلوغ اليقين "(١)

لما كان الفيلسوف قد تأثر إلى حد ما بتربيته الروحية منذ الصغر فقد فسر بعض مؤرخى حياته ان اكتشافه للمنهج جاء نتيجة لشعور دينى غمره كان قد حدث له بعد ليلة المدفأة ، فقام على أثره بعلا شكر لله وللعذراء

كما نذر أن يحج إلى نوتردام دولوريت ، وهى مكان مقدس محبب لدى الكاثوليك امتنانا منه ، وعرفانا بفعل الله عليه ، وهذا كما فسر " باييه " مؤرخ حياة الفيلسوف دلالة على عمق الوجدان الدينى (٢) واهتماما بتأدية شعائر الدين .

وقد يتصور البعض أن قيامه بمثل هذا العمل هو من قبيل الامتنان لبلوغ هدفه فى المنهج ، غير أننا نرى أن اهتمامه بالدين كان صادقا وحقيقيا ، فهو يقول فى رسالة إلى الأب "مرسين" " كنت فى فرانكيى أقطن بيتا صغيرا وفى عزلة عن بقية المدينة حيث يفصلنى عنها مجرى مائى إلا أن الرسوم والشعائر الدينية كانت تؤدى على أكمل وجه "(٣)

(1) Descartes: Discours de la Méthode, Discourse on methode John vitch, London 1910 pl .p7.

(2) Baillet.A, La vie VI p90

(3) Lettre à Mersenne du 18 Mars 1630
Correspondance A.M Librairie
Félix Alcan Paris 1936 Tome 1,
P. 124.

بطابع روحى تلقى فيها قواعد التعليم اليسوعى بنظمه وأساليبه وطرقه المثلى، وقد ظهرت آثار هذه النشأة فى اختصاره لكتاب "قواعد فى المنهج" إلى خمس أوست صفحات فى "المقال عن المنهج" وكذلك فيما بدا على قواعد من مسحة ارشاد وتوجيه، بالإضافة إلى دموته إلى تجنب المبادئ العامة، والنظريات البحتة المجردة التى هى من سمات الفلسفات القديمة، ثم اقباله على التجربة والمران وحسن قيادة الفكر، مع تجنب الخضوع للمصادفات والحظ، والسعى فى العمل وفقا للإرادة المطوعة بالرياضة الروحية التى أصبحت فيما بعد مقدمة لاغنى عنها للرياضة العقلية، وهما أساس بها نظريته العلمية إلى العالم الطبيعى .

وبالإضافة إلى أثر تربيته الدينية الأولى، فقد كانت هناك ثمة عوامل شجعت على تحرير مؤلفه . "المقال فى المنهج" ومن هذه العوامل التقاؤه بالعالم الرياضى "اسحق بيكمان عام ١٦١٨

= ودراسة لآلات الجديدة كالتلسكوب والمنظار، والثانية فى الآثار العلوية، وتعنى بالسظواهر الجوية، من السحاب والمطر والبرد وقوس قزح، وانعكاس صورة الشمس فى السحاب مفسرة بأبسط الوسائل وأكثرها مطابقة للطبيعة. والثالثة فى الهندسة، وتختص بنظرية عامة للمعادلات، واصطلاح جديد للرمز للكميات، كما جاءت بحل لمسألة "بابوس" بالإضافة إلى "المقال" وبرنامج لأبحاث علمية، ورسائل قصيرة فى المنهج، وأخيرا ترجمة لحياة المؤلف الروحية .

Koyre; Alexandre; trois Leçons Sur Descartes
Imprimerie Nationale Boulac, le Caire
1938. p 4.

تعليق وتقييم :

مما سبق يتبين لنا كيف أن الفلسفة الأولى عند "ديكارت" التي تعنى الحكمة ، لا تقتصر على حد التبصر والنظر في الأمور، فحسب بل تعنى المعرفة النظرية المتكاملة، لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه " بهدف تدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون" ولايعنى "ديكارت" بهذه المعرفة الممكنة للإنسان ما هو مكتسب منها بحكم التجربة الشخصية ، أو الاطلاع أو الحوار، لكنها تعنى المعرفة بالمبادئ الأولى من طريق العلل، التي يستنبط منها الإنسان جميع معارفه وعلومه ، إنها مبادئ الفلسفة عنده، نراها بالمعنى الديكارتي تخالف معنى الفلسفة الوسيطة التي كانت تعنى العلم بالموجود بما هو موجود أى العلم بخصائص الوجود الجوهرية

إن "ديكارت" يرفض هذا المبدأ الذي يؤكد على الوجود ولا يعيراهتماما للموضوع محل المعرفة أو الوجود. لذلك رأى أن تكون نقطة البدء في المعرفة هي الذات *Je pense* التي تعترف أو تمتلك القدرة على المعرفة من طريق وهي الذهن وانتباهه .

ومنهج الميتافيزيقا كما حدده الفيلسوف هو ذلك المنهج الذي يتأتى من ملاحظة العمل الذهني في الرياضيات، وقد أكد على ذلك في التأمل الأول حيث يشير إلى مدى صدق ويقين المعسارف التي تتسم بالتجريد والموضوعية . وقرر أن من يمرن ذهنه على المسائل الرياضية يصبح جديرا بالبحث عن الحقائق الأخرى ، من حيث ان منهج الفكر يكاد يكون واحدا في جميع الأمور، وهذا مما سوف يشير إليه في " قواعد لهداية العقل" وكذلك في " المقال من المنهج " .

ويعد هذا التصريح دليلاً على اهتمام الفيلسوف بواجبات الدين ، فعلى الرغم من العزلة التي فرضها على نفسه واشتغاله بالفكر، إلا أن ذلك لم يقلل من اهتمامه بشئون عقيدته ، مع أن هذا الاهتمام لم يبدو جلياً كما كان عند " مالبرانش " .

فحقيقة الأمر أن الكثير من الأفكار التي نجدها عند فيلسوف مؤسس مدرسة ما ، ونحس بها ملقاة بدون تفسير أو تحتاج إلى إيضاح ، نرى أن تلامذته يحاولون إيضاح هذه المواضع الغامضة ، فإذا كان " ديكارت " قد ألمع إلى حلم المدفأة ، ولم يشر هو نفسه بصورة قاطعة إلى أن هذا مطاء إلهي ، ونعمة الهية ، إنما فسرها على سبيل التأويل ، مع أنه يحتمل هذا المعنى ، لا يلبس أن نجد تلميذه " مالبرانش " يرتضى في أحضان الإلهام بنظريته من " الرؤية في الله " ، ولم يكن هذا ابتداءً من " مالبرانش " بقدر ما كان تأسيساً بديكارتي ، وسيراً على طريقه ، واستعداداً من آرائه ومن حدسه الأولى بالمنهج ، الذي يمثل كما أشرنا من قبل منحة أو الهاما كاملاً من الله .

على ضوء ما سبق يظهر لنا مدى ارتباط منهج " ديكارت " بالحدس أو الإلهام الإلهي ، كما أن تأويل أحلامه يفيد ثقته بالعقل والحقيقة الكامنة فيه من قبل الله .

ويعد هذا التفسير الديني أحد التفسيرات التي قيلت بهدف نشأة المنهج عند " ديكارت " والذي يمكن أن ننضجه ضمن مجموعة العوامل التي ذكرها الفيلسوف في " المقال " باعتبارها عوامل أسهمت في نشأة المنهج .

.. هـ . مهمه . لاسموفد حر- مر سطر- الحوس عليه
وسم كاست الفلسفة الديكارسية نبحت دائما عن اليقين،
وتسمى جاهدة لبلوغه، فهي لذلك ليست مجرد فكرة نظرية، تبحت
فى مسائل وجود النفس الإنسانية، ووجود الله والعالم فحسب، وإنما
هى طريقة اعداد للمعرفة ومنهج يسترشد به فى الوصول إلى الدقة
واليقين والموضوعية .

٤- أسس المنهج الديكارسى :

يتبين لنا مما سبق مقدار مساهمة الرياضة فى تأسيس
المنهج الديكارسى، وكيف جعل منها الفيلسوف منهجا للفكر،
يقوم على أساس الوضوح والتميز، عن طريق بداة العقل التى
جعلت من كل ذهن واضح هو ذهن ديكارسى، وقد أبرز الفيلسوف
هذا الوضوح فى " مبادئ الفلسفة "، فعرض منهجه يؤكد على
ضرورة الشك فى سائر الأشياء حتى يتبين صحتها، يقول فى المبدأ
رقم ٤٧ : " لكى نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التى اكتسبناها
فى طفولتنا يجب أن ننظر فى كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين
ما هو واضح منها " (١) . ومن تحليل هذا النص يتضح مدى اهتمام
الفيلسوف بالأفكار الواضحة وكيف أنه قد وضعها فى مقدمة الأفكار
التي ينبغى على العقل التمسك بها، والسعى لاكتشافها منذ البداية
فى ذهنه على أن يفرغه من جميع المعارف التى تعلمها منذ الصغر
ويترك الأفكار والمعتقدات التى تلقاها منذ طفولته لشكه فى

(١) ديكارت، مبادئ الفلسفة، عثمان أمين ج١ مبادئ المعرفة
البشرية .

ولما كان "ديكارت" قد طبق منهج الرياضيات على الميتافيزيقا فقد صارت الأخيرة أكثر يقينا إلى حد أنها قد ما دلت في يقينها يقين الأولى ، وقد عبر "ديكارت" عن ذلك في رسالة كتبها في ١٥ ابريل عام ١٦٣٠ إلى أحد أصدقائه ذكر فيها " بأنه قد اهتدى إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين تعد أكثر بدها من البراهين الهندسية ، كما يشير في الرسالة نفسها إلى أن كل الأمور المتعلقة بالميتافيزيقا واضحة كل الوضوح أمام النور الفطري الموهوب للذهن من قبل الله " (١) تشير هذه العبارات بصفة عامة إلى وضوح ومدق براهين الميتافيزيقا التي طبق عليها "ديكارت" المنهج الرياضي .

لكن لماذا أصبحت الميتافيزيقا عنده هي أكثر العلوم يقينا ؟

لقد أصبحت كذلك لأنها تعد من أكثر العلوم الانسانية البحتة امكانا للبرهنة العقلية ، ولأنها تتضمن عدد من المسائل والموضوعات الدقيقة والمعقدة التي لا يمكن اثباتها بدقة إلا باستخدام الرياضة وتعد فكرة وجود الله من بين هذه الموضوعات ، كذلك فكرة ذهن الانسان وطبيعته وطرق معرفته وحدودها ، وكذلك فكرة المادة وغيرها من الأفكار الغامضة .

ومن بين الأسباب التي أدت إلى أن تصبح الميتافيزيقا أكثر يقينا بعد تطبيق المنهج الرياضي عليها ، أنها تعد من أكثر العلوم التي تمكن من ينظر إليها عقليا ، ويهتم ببراهينها وأدلتها ، من

(1) Descartes, Oeuvres de Descartes Lettre 15

" أن الذهن يعتريه التعب من اطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها" (١). ويقصد "ديكارت" بهذه العلة أن مداومة التأمل والتفكير واطالة الانتباه في الأشياء التي نحكم عليها يجهد قوانا العقلية ويعرضنا للوقوع في الخطأ .

والعلة الرابعة متضمنة في المبدأ رقم (٧٤) وفحواها :
" أننا نربط أفكارنا بالفاظ لانعبر عنها تعبيراً دقيقاً" (٢) ،
وينصح "ديكارت" في هذه العلة بضرورة تحديد الفاظنا حتى يتسنى لنا التعبير عنها بدقة ووضوح ، لأن غموضها مدمرة للوقوع في الخطأ .

مما سبق يمكننا اجمال أسباب الوقوع في الخطأ عند
" ديكارت" على الوجه التالي :

لكي نتفلسف بدقة ووضوح ينبغي علينا أولاً أن نتخلص من أحكامنا السابقة ، ونطرح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل .
وأن نراجع ما بأذهاننا من تصورات وأفكار سبق أن تعلمناها ،
وأن لا نصدق إلا ما هو صحيح منها ، وبهذه الطريقة نتيقن من وجودنا ، باعتبار أن طبيعتنا تنطوي على التفكير .

كما نعرف في الوقت نفسه أن هنالك إلها نعتمد عليه ، هو
علة لجميع الأشياء . ومن خلال فكرنا الذاتي ، وفكرة وجود الله
ننطلق نحو قضايا كثيرة كقضية "العدم" الذي لا يمكن أن يكون
علة لأي شيء .

(١) نفس المرجع ص ١٧٥

(٢) نفس المرجع ص ١٧٧ .

صحتها . إن المعرفة الواضحة عند "ديكارت" هي تلك المعرفة الحاضرة
الجلية في ذهن حاضر منتبه .

ولايقف "ديكارت" عند هذا الحد بل يبين لنا "مبادئ
الفلسفة" : الأسباب التي تدفع للخطأ ، أو علل أخطائنا وهي
أربعة .

١ - أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ هي :

العلة الأولى : متضمنة في المبدأ رقم (٧١) وفحواها "أنه
من الخطأ أن نبقى على الأحكام المبتسرة التي اتخذناها في مستقبل
عمرنا" (١) وتعني أنه يجب علينا القضاء على الأحكام التي
تعلمناها منذ الصغر وعلقت بأذهاننا وهذه مرحلة أولى يهدف
منها "ديكارت" لتفريغ الذهن من المعلومات والمعارف السابقة التي
تلقها الإنسان منذ صغره حتى يتهيأ الذهن بعد ذلك لقبول
الأحكام والمعارف اليقينية والتميزة .

والعلة الثانية متضمنة في المبدأ رقم (٧٢) وفحواها هو
" أنه من الخطأ أن نتمسك بهذه الأحكام المبتسرة وعدم نسيانها" (٢)
ويعني بها محاولة نسيان الأحكام المسبقة والمبتسرة التي تعلق
بأذهاننا حتى يتسنى للعقل استقبال الأفكار المتسمة بالوضوح
والتميز .

أما العلة الثالثة والتي تتضمن في المبدأ رقم (٧٣) فمضمونها

(١) نفس المرجع ص ١٧١ .

(٢) ديكارت ، مبادئ الفلسفة : عثمان أمين ج١ مبادئ المعرفة
البشرية ص ١٧٤ .

يتوصل إلى الحقيقة أو يدركها بذاته أى بالحدس العقلى المباشر الذى يدرك الأشياء للوهلة الأولى فى كامل حقيقتها ويقينها . وهو دعامة العلم .

وعلى هذا النحو يدمو "ديكارت" للمعرفة اليقينية أو يوجه نداً إلى يقين المعرفة الذى هو عماد العلم والتجربة ، الذى لا يفسح مجالاً لاحتمالات المشكوك فيها التى لا يستند إليها علم ولا منهج . وهكذا ينتهى "ديكارت" من قاعدته الأولى إلى طلب اليقين والبداهة اللذان هما غاية العقل فى بحثه من الحقيقة . على أن ذلك المسعى لا يكفى وحده للوقوف على حقيقة الفكرة النهائية ، لأنه ينبغى أن تحصل الفكرة ذاتها على وضوح وتميز كامل والوضوح فى المضمون يعنى ، ألا يكون غامضاً أو مشوباً بلبس أو غموض بينما أن التميز فيه يفيد ألا يطلق هذا المضمون على أكثر من فكرة فى الوقت نفسه ، وهكذا فإن "ديكارت" يطلب البداهة واليقين من العقل ذاته كما يطالب الفكرة الماثلة أمامه بالوضوح والتميز . فهذه الخصائص كلها من عمل العقل الذى يطلب المعرفة .

وفى النهاية يجب علينا ألا نتسرع فى أحكامنا لأن العجلة من دوافع التردى فى الخطأ .

ب : قاعدة التحليل والتقسيم ؛

فحوى هذه القاعدة هى أن نقوم بتحليل وتقسيم المشكلات بقدر المستطاع وبحسب ما تقتضيه طبيعة البحث فى نوع المشكلة .

ولو أننا نفقد النظر ونأمد
نفحص الأشياء الموجودة في العالم حول
قبل، ومعدنا مقارنة بين الموقنين، لتبير -- ما قد حصلنا
على تصورات تتسم بالوضوح والجلال والتميز، وهذه هي القواعد
الديكارتية التي تشمل أهم مبادئ المعرفة الإنسانية وأهمها .

٦- قواعد المنهج : Les Règles De la Méthode

حدد " ديكارت " في مؤلفه " المقال في المنهج " أربع قواعد
أساسية ينبغي على الإنسان اتباعها في البحث عن الحقيقة . وهذه
القواعد هي : قاعدة البداية وقاعدة التحليل وقاعدة الترتيب ثم
قاعدة الاحكام وسوف نحاول فيما سيأتي عرض هذه القواعد
بالتفصيل :-

١ قاعدة البداية Regle De L'Evidence.

يقول " ديكارت " في هذه القاعدة التي يطلق عليها اسم
قاعدة البداية واليقين " أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق، ما لم
يعرف بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن يتجنب التعجل في الحكم والأخذ
بالأحكام السابقة . كذلك ، فلن ندخل في أحكامنا إلا ما يتمثل
العقل في وضوح وتميز يزول معهما كل شك " (١) ومن تحليل هذه
القاعدة تتضح لنا دعوة استقلال العقل عن سلطة الأحكام المسبقة
والآراء الموروثة التي تفرض عليه . ذلك لأن العقل بحكم طبيعته

(1) Descartes, Discours de la Méthode

Par. P. Foulquié, Les Edition De
L'Ecole Paris 1947.p 24.

الديكارتى بالرياضة على مصراعيه، فهي تطبق منهج الرياضة بوضوح كامل على منهج الفكر الفلسفى . وهنا يمكن ملاحظة عدد من العمليات الحسابية والجبرية التى قوام منهج الرياضيات الدقيق، فالسلسلة الجبرية عند " ديكارت " تبدأ من الواحد (العدد) وهو الوحدة الأولى البسيطة فى جميع العمليات الحسابية ثم يتدرج مسلسل الأعداد تعاديا فهو هنا يبدأ من الواحد وينتهى إلى نهاية سلسلة الأعداد المتعاعدة، ولما كان " ديكارت " حريصا على تطبيق منهج الرياضة فى مجال الفلسفة فليس بمستغرب إذن أن يبدأ تفكيره من الحقيقة الأولى البسيطة ، ثم يتدرج صاعدا حتى يصل إلى الحقائق المركبة .

د - قاعدة الإحصاء : Régle Des Dénom Brements Entiers.

وترمى هذه القاعدة إلى التأكد من أننا لم نغفل فى أثناء عملية التركيب أى جزء من أجزاء المشكلة المطروحة للحل يقول " ديكارت " : " أن أعمل فى جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلنى على ثقة من اننى لم أغفل شيئا له صلة بموضوع المشكلة " المعروضة للبحث .

ومن تحليل هذه القاعدة نستطيع تلمس عنصر الاستقرار الذى يطبقه الفيلسوف بهدف تجنب الغفلة والخطأ .

(٧) مشكلة المنهج بين " أرسطو " ، " بيكون " ، " ديكارت " :

لقد كان ميلاد المنهج هو مشكلة القرن السابع عشر الذى تبلورت فيه سائر الاتجاهات الفكرية والعلمية وتكاثفت فى الثسورة على الفكر المدرس والمنطق الأرسطى .

يقول "ديكارت" في هذه القاعدة: "نقسم كل مشكلة من المشكلات التي نبحثها بقدر ما نستطيع إلى ذلك سبيلا، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه" (١)

وترمز هذه القاعدة إلى محاولة تحليل الحقائق لابتفتيتها وتقسيمها إلى حد لا يسمح لنا بدراستها وبلوغ الهدف منها، بل بتطيلها على غرار مسائل الرياضة والهندسة. فإنه يجب علينا إزاء أى مشكلة أن نبدأ بافتراض مجموعة من الأسباب - التي يحتمل أن تكون واحدة منها هي السبب في الظاهرة أو المشكلة - ثم نقوم بفحص كل سبب منها على حدة حتى نصل إلى الأسباب الحقيقية للمشكلات.

ج : قاعدة الترتيب (التركيب) : Ordre

يقول "ديكارت" في هذه القاعدة: "يجب أن نرتب أفكارنا لنبدأ بأبسطها ثم نتدرج قليلا قليلا حتى نصل إلى معرفة أكثر تعقيدا، وأن نفترض ترتيبها بين الأفكار التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع" (٢)

تأتي هذه المرحلة - الترتيب - في المرحلة التالية بعد التحليل، أو مقدمة وبداية له.

وتبلغ أهمية هذه القاعدة الترتيب - ذروتها وأهميتها عند "ديكارت" لأنها تنبع من قاعدة التحليل السابقة وتفتح باب الشغل

(1) Ibid p 25.

العلمى ، والصراع الدينى ، والتخبط فى متاهات المصدف والحظوظ دون
خطة موضوعة أو منهج محدد، هو من أسباب وقوع غالبية الناس
فى الخطأ .

لذا فقد ظهر لديكارت أن آفة الفلسفات السابقة تتمثل
فى افتقارها إلى منهج دقيق، يجعلها لا تلتزم بعالم الفكر^(١)
المجرد فى مزية عن العالم الطبيعى ، وتلك سمة اكتسبها تفكير
" ديكارت " من النظر فى البناء الرياضى للهندسة التحليلية ، التى
جمعت بين تحليل الأقدمين وجبر المحدثين التى صاغها علما
متكاملا أضيف إلى علوم الرياضة المتعارفة فى عصره ، وما تلاه
من عصور . ولذا فإن " ديكارت " " سيظل فاتحا بابا كان
من قبل مغلقا وهو البحث من منهج البحث الفلسفى طمعا فى
الوصول إلى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية وسوف يظل
" ديكارت " اماما بمنهجه لكل من يأتون بعده وإن اختلفوا عنه
فى موقفه الفلسفى " ^(٢).

(١) نجيب بلدى ، ديكارت ، دار المعارف بالقاهرة ، القاهرة

١٩٥٩ ص ٧٧ .

(٢) محمود فهمى زيدان ، مناهج البحث الفلسفى ، دار الأحمد

البحيرى اخوان بيروت ١٩٧٤ ص ٦٣ .

وليس جديدا على هذه المرحلة الانتقالية أن يشعـر
"ديكارت" بضرورة المنهج باعتباره الخطوة الأولى في طريق
التفلسف الصحيح فقد سبقه إلى ذلك "فرنسيس بيكون" الذي قدم
للفلسفة محاولة أولى لبناء منهج علمي وفلسفي جديد أو منطق
جديد يحل محل المنطق الأرسطي القديم.

وإذا نظرنا إلى موقف "ديكارت" بصورة أكثر دقة، وجدنا
أنه قد حدد الإطار العام لفلسفته في منهج دقيق واضح المعالم
له خطواته ومراحله التي كان يسير عليها في مؤلفاته ملتزما
باتباعها لكي يصل إلى اليقين الذي لا يعدله يقين.

فما هو هذا المنهج الديكارتى ؟ وما هي أهم خطواته
الأساسية ؟ وما هي الدوافع التي أدت إليه ؟

لقد كشف القرن السابع عشر من ثورة علمية عارمة ظهرت
بوادرها الأولى منذ عصر النهضة والأمر الذي لا شك فيه أن تجربة
المنهج عند "بيكون" تعد محاولة رائدة في هذا المجال بعد عصر
النهضة فقد وضع منهجا له خطواته المحددة في ميدان العلوم
الطبيعية .

وجاء "ديكارت" بمنهجه يؤكد المسيرة في هذا الاتجاه
بعد قرون طويلة من الخضوع للمنطق الأرسطي القياسي العقيم الذي
احتضنته الفلسفة المدرسية Scholastique منذ القرون
الوسطى وهو ما كان يدرسه "ديكارت" في لافليش في مرحلة تعليمه
الأولى ولم يكن مثار إعجابه .

وبمرور الزمن اكتشف الفيلسوف أن الفوضى الفكرية والاضطراب

الفصل الرابع

الشك المنهجي

- ١- مقدمة تاريخية في مفهوم الشك
- ٢- مشكلة المعرفة بين العقل، والحواس
- ٣- مذهب الشك في تاريخ الفلسفة

■ معنى لفظ الشك :

- أولا : الجذور التاريخية لمذهب الشك عنداليونان
- ثانيا : مذهب الشك في عصر النهضة ، ومطالع العصر الحديث .
- ثالثا : مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر.

- ٤- الشك ، والفلسفة الديكارتيية
- ٥- مراحل الشك الديكارتيي
- ٦- توقف الشك في وجودالذات الإنسانية
- ٧- الدوبيتو ، واثبات وجود الذات

١- مقدمة تاريخية في مفهوم الشك :

ان تاريخ عمر الشك هو تاريخ عمر الإنسان ، ومولده ، ومولد معرفته ، نفسها ، فالنزوع الى الشك ملازم للمعرفة ، لاحق لها . ومع أن هذه النزعة تنطوي على معنى سلبي ، وتوقف عن الحكم في شكلها العام ، بيد أنها تعد مدخلا ضروريا ليقين العلم ، وتقدم المعرفة ذاتها ، فلا وجود لمعرفة حقه بدون شك . (١)

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفي ظهور فلسفات شك عديدة ، منها ما ذهب الى انكار معرفة العقل ، والاعتراف بشهادة الحواس ، كما جاء في فلسفة " هيرقليطس " (فيلسوف التغير والصيرورة) ، وكذلك السوفسطائيين (بروتاغوراس - جورجياس) - وجاءت الفلسفة الإيلية (بلونيدس) تستنكر أحكام الحواس ، وتهدم مذهب سب " هيرقليطس " في التغير ، وتثبت ببراهين العقل وحده استحالة التغير والحركة (زينون الإيلي) .

وهكذا يتضح لنا اتجاهان للشك : أحدهما يستند الى الحواس ويشق في المعارف الآتية عن طريقها . والثاني يرفضها ويشك في أحكامها ويولي العقل وبراهينه ثقته الكبرى .

والذين يشكون في الحواس ويحاولون هدمها كانوا يقدمون الكثير من البراهين التي تهدم هذه الشهادة . كالعمى التي تبدو كأنها مكسورة في الماء ، وظاهرة السراب ، والصورتين اللتين نراهما لشيء واحد عند الضغط على إحدى العينين .

(١) إذا استثنينا من هذا المجال نوع الشك المطلق ، الذي لا يؤدي إلى أية معرفة يقينية خارجة ، كما انه لا مخرج منه .

الحسية .

ويذهب دعاة المذهب الحسى إلى أن العقل يولد كمفحة بيضاء
 " Tabula Rasa " وتقوم التجارب والخبرات الحسية
 بدورها بنقش التجارب ، وتحصيل المعارف بهذا الطريق ، وعلى هذا
 النحو يرفض الحسيون القول بالضرورة ، ويرجعونها إلى تداعى المعانى
 على ما يذهب "دافيد هيوم" ، أو اكتسابها بالوراثة على ما يرى
 " سبنسر " .

والمذهب الحسى يعد من أقدم المذاهب الفلسفية ، بدأ اليونان
 فقد ظهر عند الأبيقوريين Epicurien ثم اكتمل فى
 صورته الحسية التجريبية Empirisme من خلال فلسفة
 " جون لوك " " John Locke " (١٦٣٢ - ١٧٠٤) .

ويتلخص المذهب التجريبى فى المعرفة عند "لوك" فى حصول
 الإنسان على معرفته عن طريق الحواس ، إما الظاهرة Ideas (١)
 of Sensations أو الباطنة (أى التى تأتى عن طريق التأمل
 Reflexion) (٢) وهو الإدراك الداخلى الباطنى للنفس .
 وينتج عن هذين الطريقين ، الأفكار البسطة Simple Idea
 ثم نوع آخر من الأفكار يأتى عن طريق تأليف الأفكار البسيطة
 فى أفكار مركبة Complex Idea (٣) .

-
- | | | |
|-----|----------------|-----------------------------|
| (١) | الحواس الظاهرة | Sens externes ، أما الظاهرى |
| | أو الخارجى | Exterieur ou Externe |
| (٢) | عنى بالفرنسية | Réflexion |
| (٣) | " " | Composé |

وهذه الاستدلالات المثيرة للشك والبطلان ، انما يواجه بها أتباع العقل المتشككون في الحواس أهداهم .
وهناك فريق ثالث من غير الواثقين في الحواس والمنكرين لها ، أولئك هم أتباع الشك المطلق absolu في كل من الحس والعقل من أمثال بيرون .

(٢) مشكلة المعرفة بين العقل ، والحواس :

إذا بحثنا مشكلة المعرفة بين العقل والحواس فلن نشمـس تساؤلات تتبادر إلى أذهاننا في مقدمتها :
هل يمكن اعتبار الحواس مصدراً للمعرفة ؟
وهل في إمكاننا الركون إلى العقل وحده في معزل عن الحواس في سبيل الوصول إلى المعرفة اليقينية ؟ .
وهل يمكن الجمع بين الحس والعقل في سبيل إقامة معرفة حقيقية ؟

والحق أن أتباع مذهب الحس ، يرون ارجاع المعرفة إلى الاحساس وان كل من فقد حاسة ، فقد العلم بما يقابلها من محسوسات ، لذلك فقد رأوا أن المعرفة ليست ضرورية أو مطلقة بل تجريبية نسبية ، تتوقف على حالة الإنسان الشخصية ، وعلى مقدار ما يكتسبه من خبرات وتجارب .

وحيث ان الحسيين ينكرون أن تكون المعرفة ضرورية مطلقة ، فانهم يرفضون لذلك الأفكار والمبادئ الفطرية ، أي ما يسمى بقبلية المعرفة (البديهيات ، المبادئ الأولية ، ضرورة قضايا المعرفة ، كلية قضايا المعرفة) فيؤمنون بأن هذه القضايا ترجع إلى الحس والخبرات

والعلية . وهى تمثل القوانين الأولية للذهن ، توجد فيه وتعمل بدون تدخل منه .

وعلى هذا النحو يفسر "لوك" الفكر عن طريق تداعى المعانى آليا (١) ، ويفسر الترابط بين الأفكار عن طريق التداعى، ويرى أن مبدأ العلية ، لا يتضمن أى نوع من الضرورة أو الحتمية ، على ما يذهب العقلانيون بل يقوم على التكرار Répétition من حيث انه يصبح عادة ذهنية . فروية ظاهرة تعقب أخرى وتكرار هذه الرؤية يجعلنا نتذكر الظاهرة الثانية حين حضور الأولى ، فنطلق على الظاهرة التى تذكرناها اسم العلة ، وعلى الحاضرة أمامنا اسم المعلول . ويعد هذا الاقتران بين الظاهرتين : السابقة واللاحقة هو سبب القول بالارتباط الضرورى بين العلة والمعلول .

وتستمر مسيرة التجريبية ، حتى يظهر الاتجاه المادى فى القرن التاسع عشر ، الذى ساعد عليه ذىوع المنهج التجريبى ، وتمثل هذا الاتجاه فى : الدارونية والمادية الجدلية وغيرها . وكانت هذه المدارس ترى أن المادة هى مصدر الوجود الوحيد ، وأن الفكر والذهن وغيرها من الأمور المعنوية ، إنما ترجع إلى المخ الذى يعتبر تركيباً مادياً معقداً ، ولهذا فقد جعلت هذه المدارس من الاحساس الأساسى الوحيد للمعرفة وفسرت الوجود بالمادة والحركة (٢)

أما الحسيون فقد رأوا أن المعرفة الحسية على تنوع ضروبها إنما ترجع إلى ما يشبه الأفعال المنعكسة الشرطية . (٣)

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٥

(٢) محمد على أبوريان - الفلسفة ومباحثها . ص ٢٣

(٣) نفس المرجع ص ٢٣١ .

وتقوم الحواس Senses بدورها في نقل صورة عس
 كصفات الأشياء الخارجية التي تنقسم إلى نوعين هما كصفات أولية
 " Primary Qualities " (٢) وثانوية Secondary^(١)
 Qualities يمثل النوع الأول : الامتداد والشكل والحركة
 والمقاومة. أما النوع الثاني فيمثل : الألوان والطعوم والروائح
 وهذا النوع من الكصفات غير موجود بداخل الأشياء بقدرها هو
 موجود في خبرتنا وطبيعتنا الجسمانية.
 ويتحدد دور أفكار التأمل في امدادنا بأفكار بسيطة من
 قدراتنا الداخلية كأفكار الانتباه والذاكرة والحكم والاستدلال
 والامتداد وغيرها ..

وبدخول العقل الذي يمتنع أفكار العلاقات ولا يصدر عن التجربة
 فان " لوك " يكون قد خلف من حدة التجريبية المطلقة التي سوف
 تبرز بوضوح في فلسفة " دافيد هيوم " " David Hume "
 (١٧١١-١٧٧٦) الذي قسم الأفكار إلى نوعين: حسية وتأملية التي
 تشكل مع أفكار الحس " نسخا " للاحساسات الخارجية ، والمشاعر
 الباطنية، وهذه الأفكار البسيطة (الحس والتأمل) أفكار حقيقية .
 وتستند عملية تكوين الأفكار أو تكوين " الأفكار المركبة "
 من تجاذب قوانين الفكر للأفكار على غرار تجاذب الأجسام الطبيعية
 وهذه القوانين هي - قوانين تداعي المعاني - Laws of Assoc-
 iation of Ideas^(٣) التي تتألف من قوانين التشابه والتجاور

(1) Qualités Primaires

(2) Qualités Secondaires

Associationisme

(٣) مذهب الترابط

وعلى هذا النحو تصبح الحواس مجرد وسيلة، أو قناة تصلنا
 بالعالم المادى، وتنقل لنا صورته، ففى كثير من الأحيان نخدعنا
 أبحارنا لأسباب تتعلق بظروف المكان أو الزمان أو الصحة الجسمية،
 فنرى بعض الأشياء (بحواسنا) على غير ما تبدو عليه ففى
 واقع الأمر ، وذلك لاي معنى أن حقائقها الشابتة، وما هيأتها الصورية
 الموجودة فى أذهاننا . قد تأثرت بما يحدث للحواس ، فالوجود
 بمفهوم عامة هو تمثلات Representations وإدراكات
 ذهنية وهذا ما حدا بديكارت إلى التعديق بما يمثله لنا الذهن
 من أفكار من حيث أنها معثلة من نور العقل الذى لا يخطئ ولا يخذل
 ويمثل على ذلك : بحقائق الرياضيات (الأكثر بدهاة و يقيناً ،
 وضوحاً وتميزاً) .

بعد أن قدمنا لفكرة الشك، وصلتها بالمعرفة من خلال عرض المذهب الحسي القديم، والمذاهب التجريبية الحديثة نعرض لفكرة الشك عند "ديكارت" . فنقول :

إن الشك الديكارتي واسع المفهوم فهو لا يقتصر على مجرد الشك في بعض الأفكار أو المعتقدات بل ينسحب أيضا على الشك في حواسنا وعقولنا .

فهو نوع من الشك يهدف إلى خدمة منهج المعرفة اليقينية، وهو لذلك ضروري لدراسة الفلسفة، والتقدم في طلب الفكر النزيه، الخالي من الغموض والخطأ واللبس .

إن الشك الذي اصطنعه "ديكارت"، يمثل وقفة عقلية، يحاول فيها ذهن تنقية أفكاره وتمثلاته ، فقد اعتاد الناس بحكم فطرتهم على الثقة في حواسهم ، ذلك لأنهم يفترضون وجود العالم الخارجي، بدون حاجة إلى استخدام استدلال عقلي، بل قبل استخدام العقل ذاته، فافتراض وجود الله حتى ولو لم ندركه بحواسنا واعتقادنا العميق بوجوده، حتى لو لم نوجد نحن، يعني أن احساس الإنسان بالعالم الخارجي ، فطرة وغريزة من الله .

ولما كان قد وقر في نفوسنا فكرة وجود العالم، فقد تمورنا أن حواسنا من الأمانة والصدق ، في نقل صورة هذا العالم إلينا، أو في تعريفنا به . بيد أن الحقيقة غير ذلك، وأن موجودات العالم الخارجي وثيقة الصلة بحواسنا - ما هي إلا تمثلات في أذهاننا بحيث أنها موجودة في العقول ، - في وجودها وغيابها - في الواقع المحسوس - أي في رؤيتنا لها وعدم رؤيتها .

(٥٧٠ - ٤٧٥ ق م) وكانت له آراء طريفة من الطبيعة، ووجود الآلهة
ومما يذكر عنه انه هاجم آلهة "هوميروس"، وهاجم فكرة تشبيه
الله بالإنسان باعتبارها فكرة خاطئة، مؤكداً أن الله واحد، لا يشبه
البشر لأن في البدن ولا في الفكر لكن عقله يحرك جميع الأشياء بما
يحتويه من فكر. ويقول عنه مؤرخو اليونان المتأخرون أنه كان
أول الإيليين لتشابه آرائه معهم في فكرة الإله الواحد، وفي فكرة
الوجود عند "بارمنيدس". وجدير بالذكر أنه قد ذهب إلى "أن
اليقين الكامل فوق ادراك الإنسان لأن فوق الأشياء ظاهر يخفى
حقائقها".

(ب) الإيليون : Eleatics

أطلق اسم الإيلييين أول ما أطلق على الفيلسوف "بارمنيدس"
Parmenides وتابعه "زينون" Zenon. عاش أتباع هذا
المذهب في إيليا (وهي مستعمرة إغريقية بجنوب إيطاليا) يتلخص
مذهبهم الذي ينطوي على بدور الشك: في أن الواقع الحقيقي واحد
غير متغير، وعلى هذا الاعتبار فقد اعتبروا عالم المحسوسات
عالم وهم وخداع. و. أ. ميلسيوس Melissus (من ساموس
٤٤٠ ق م) و. أ. إيليا بن. . . نهج تعدل من آراء سلفه "بارمنيدس"
و "زينون" بإضافة اللانهاية واللامادية إلى الوجود. ومما يذكر
عنه أنه وضع حجة ضد الاحساس فحواها: أننا ندرك عن طريق
احساساتنا كثرة من الأشياء، غير أن هذه الأشياء سرعان ما تتغير
ولم تكن ذلك مستحيلاً وفقاً لمبادئ المذهب الإيلي فسيصبح الإدراك
الحسي باطلاً.

(٣) مذهب الشك فى تاريخ الفلسفة :

✱ معنى لفظ الشك :

يعنى لفظ الشك Skepticism البحث والتقصى من أجل الكشف عن الحقيقة . ومن الغريب أن يصبح مدلول هذا اللفظ فيما بعد، هو انكار قدرة الانسان على اكتساب المعرفة ، فهو يعنى بحث الانسان عن الحقيقة وعدم حصوله عليها .

وإذا كان أتباع مذهب اليقين قد ذهبوا إلى إمكان قدرة الانسان على ادراك الحقيقة . فان الشاكين قد أنكروا هذه القدرة ، فلم يتمكنوا من اقامة نظرية فى المعرفة بل أقاموا نظرية يصح القول أنها : " انتفاء المعرفة أو عدمها " (١)

أولا - الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان :

لقد كانت لفكرة الشك التى ظهرت عند "ديكارت" جذور وسوابق ترجع إلى الفكر اليونانى ، وان كانت الفكرة ذاتها عند الأول، قد خرجت فى شكل جديد، ويهدف ببناء ، فى سبيل اقامة نسق فلسفى حديث ، يخالف سائر الانساق الفلسفية السابقة عليه وسوف نبين فيما سياتى نماذج من فلسفة الشك عند بعض الفلاسفة اليونانيين :-

(١) " اكسينوفان " Xenophanes

لقد بزغ فجر الشك عند اليونانيين Grec ممثلا فى فكر " اكسينوفان " الشاعر والمفكر اليونانى الذى عاش فى قولوفون

(١) محمد على أبوريان : الفلسفة ومباحثها - دارالجامعات

" لقد قضى " بروتاغوراس " شبابه فى تعليم من يدفع له أجره فى المدن اليونانية " (٢)

وكان هؤلاء المتشككون يتجادلون بصفة دائمة ، ويعتقدون الاجتماعات فى منازل الأصدقاء لسماع المحاضرات العلمية لقاء أجور وكانت غايتهم من كل ذلك محاولة اقناع الخصم بأى شكل وبأى منطق ، فقد كان الدفاع عن الحق لا يعير اهتمامهم ، بقدر الانتصار للفكرة مهما كان الثمن (٣) فكانوا يفللون ويفسدون الحقائق Sophistiquer . -

وكان دفاع السوفسطائى يشمل الدفاع عن الفكرة أو فدها ، مادامت تتحقق من ورائها منفعة ذاتية ، فاستخدموا المنطق بصورة خاطئة . وكان حماسهم للمعرفة من أجل نشر مبادئهم ، والانتصار على الخصوم .

ولقد عرف السوفسطائيون فى تاريخ الفلسفة اليونانية بأنهم أول من أرسى دعائم الذاتية Subjectivité والفردية Individualité فى مجالى المعرفة والأخلاق (٤) .

(1) Russell; A History of Western Philosophy, Part I p 96.

(2) Ibid .

(3) Zeller : Outline of the History of Greek Philosophy p 79.

(4) Ibid .

Heraclitus

(ج) "هيرقليطس"

عاش في افسوس (مدينة يونانية في آسيا الصغرى ٥٠٠ ق.م) .
كان يرى أن وحدة العالم تكمن في تركيبه وسلوكه ، أكثر مما
تكون في مادته ، وفسر المادة الأولية بالنار ، التي تتحكم في
" التحولات " التي ينتقل بها كل مقوم إلى غيره في الكون (و هي
مقومات ثلاثة كبرى هي : النار والماء والارض) .
النار أدل شيء على التغير في مذهب ، والتغير أو الصراع
- كما يذكر - كان ضروريا للتوحيد الدائم بين الأضداد .
وهكذا وضع " هيرقليطس " بفلسفته عن التغير والميرورة ،
بذور مذهب الشك الأولى .

Sophistes

(د) السوفسطائيون :

أما السوفسطائيون (١) الذين ظهروا في النصف الأخير من القرن
الخامس فقد نادوا بنسبية المعرفة ، فالإنسان مقياس الأشياء جميعا
كما تشككوا في العقائد والأفكار والعرف السائد ، وفي المعرفة والقيم
كما تشككوا في الديمقراطية الأثينية ، وادعوا نسبية القوانين
والعدالة والأخلاق والدين في المجتمع . كما تلاعبوا بالألفاظ
Play of Words واحتكروا العلم وتاجروا في المعرفة يقول رسل

(١) السفسطائي : Sophiste يعني المعلم . وكان السوفسطائي معلم
باللغات يلعبهم المعارف التي يعتقد أنها أسهل من شأن
حاشم العمله حيث لم يكن في أمسا وهذاك اماكن عامه
للعلم .
والسفسطه على Sophisme فباس ساطل . أو معلوط فيه .

حمل على عاتقه مهمة الدعوة لرسالته الأخلاقية، في مجتمع أفسده السوفسطائيون ، بمناهجهم المتناقضة، فعمل على الاهتمام باللغة بتحديد معانى الألفاظ المتداولة حتى لاتلتبس المعانى فى أذهان الناس ، وكان منهجه المتبع فى ذلك هو منهج التهكم والتوليد^(١) الذى أراد به تطهير عقول الناس مما لحق بها من معارف باطلة وبذلك يقضى على منهج السوفسطائيين فى التلاعب بالألفاظ ، وكان سقراط يدعو الانسان إلى المعرفة بالحقيقة وأول هذه المعارف " أن يعرف نفسه بنفسه " ، ويتمسك بالفضيلة التى كانت شعارا له يقول عنها : " الفضيلة علم والرذيلة جهل " . ومع ذلك فقد ذكر من سقراط قوله : " أنا لا أعرف شيئا وهذا هو كل ما أعرف وقد فهم المؤرخون من معنى هذه العبارة أن منهجه منظوميا على شمة بذور للشك.

(و) أفلاطون Platon

أما أفلاطون (٤٢٨-٤٣٨ ق م) فيلمصوف المثالية الذى كان أقرب الفلاسفة اليونان روحية وأعمقهم نزوعا للعقيدة ، فقد تأثر بفيثاغورث كما مزج فلسفته بالرياضة والدين بحيث أنبنا لانستطيع فهم أفلاطون إلا عن طريق " أوغسطين " ^(٢)

(1) Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy p 102.

(2) Jeager Werner: The Ideals of Greek Culture T. by Gelbert Highet, Volum 11 Oxford 1944.p 77.

ومن أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس .

(١) بروثاغوراس Protagoras

ولد في ابديرا نحو ٥٠٠ ق.م ، وهو البلد نفسه الذي جاء منه
" ديموقريطس " ، ومن أقواله الماثورة :

الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس ما يوجد منها
وما لا يوجد

" Man is the Measure of all things . Of
things that are that they are and of things
that are not that they are not "

وتعنى هذه العبارة في مذهبه انتفاء الموضوعية من الأشياء
وانسحاب النسبية على المعرفة والحقائق ، وجدير بالذكر أن مذهبه
Deceitfulness of the senses .
في الشك مبني على خداع الحواس

(٢) جورجياس Gorgias

أما جورجياس فقد كان منطوق مذهبه يعنى " انه لا يوجد
شئ على الاطلاق وإذا وجد فلا يمكن معرفته " .

(٥) سقراط : Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م)

أما سقراط صاحب الفلسفة الأخلاقية الذي لم يكن راضيا
عن العقائد والنظم السياسية في أثينا^(١) ، والذي وجه اهتمامه الى
البحث عن الحقيقة في ضمير الانسان وخلقه ، ووقف في مواجهة مذهب
الشك ، وناذى بتطهير المعرفة واللغة مما لحق بها من فساد ، فقد

(١) محمد ثابت الغندى : مع الفيلسوف دار النهضة العربية - بيروت

وربما كانت هذه النسب هي المثل عند أفلاطون^(١) في هذه الحقبة
وقد ذهب أفلاطون " في تصوره للعالم إلى أن كل شيء يتحرك ويتحرك
دائرية ، وانسحب هذه اللانهاية على تصور الله بفارص في الهندستها
لامتناهيا ، لاعتقاد اليونانيين أن الشيء الكامل الاستدارة لا يمثل
من اللامتناهي".^(٢)

والعالم عند أفلاطون يتحرك دائريا بانتظام ، ودوام ،
ويشارك في الجمال الإلهي . . ولهذا فقد جعل للمائع نفس كلية ، نفس
محاورة الجمهورية يوضح لنا وجود الله على اعتبار أن لكل
مجموعة من الأشياء مثال يحمل اسم شيء واحد . كمثال : الجمال
والحق والعدل ، وعلى قمة هذه المثل يوجد مثال الخير بالذات البشري
لا يدرك سوى " بالحدس " (وهو في قمة سلم المثل الرياضية أو
الأعداد المثالية) . وبهذا التصور من إله الخير يقترب أفلاطون
من المسيحية^(٣) .

(١) المصدر السابق .

(٢) Wall, Jean: Philosophie de l'Être p 474

(٣) Ibid . pp 470

(٣) يتعلق في كتاب أفلاطون في المثل ، على وجه الخصوص في المثل الأول
في آرائه عن المثل والجدل المأدب وفي فكرة الله وعلاقته بالعالم
وفكرة النفس ومصير الإنسان ، لقد اعتقد أنصار أفلاطون المسيحيين
تستلحق : الله على منظره كإله إلهي في العالم ، ذلك لأنه
يجعل الإنسان في المثل الكمال (الجنة) مقيساً له ، فلهذا فهو يفتن
المعقول والنظرة الغائبة للعالم . . . وغيرها من أفكار " في هذه
أفلاطون : المادية أو في الحب لأفلاطون ت و ت د . على سامي النشار
" نوري الدين " في المثل الكمال (الجنة) مقيساً له ، فلهذا فهو يفتن
دار الكتب الجامعية ١٩٧٤ م .

ولقد قسم أفلاطون الوجود إلى عالمين متباينين تماما هما:
عالم العقل وعالم الحس ، عالم الروح وعالم المادة الأولية أو
(الهيولى) ، العقل قادر مطلق، والهيولى عاجز قاصر ، وبين عالم
العقل والمادة كائنات على درجات من العقل إذا ما تمثلته وأخذت
منه سمت بطبيعتها كما أنها تنحدر بمقدار ما تتلبس بالمادة
(الهيولى) .

والعقل المطلق عند أفلاطون هو الكمال المطلق، الذى لا يحدده
زمان ولا مكان ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة ، فى حين أن المظاهر
المادية مصدر بطلان وخداع لأنها عرضة للتغير، بينما العقل المجرد
(الذى تستقر فيه المثل التى هى منو له خالدة ودائمة لاتقبل
النقص ولا تتعرض للفساد) . هو مصدر الحق والخير والجمال ، هو
العالم الحقيقى المطلق .

وبمضى أفلاطون فى شرح مذهبه ، فيذهب إلى أن العقل
البشرى عندما يعلو فإنه يدرك الحقائق المجردة ، بينما فى هبوطه
يدرك المحسوسات ، عن طريق التجربة والمشاهدة الحسية ، ومن أمثلة
الحقائق التى لاتدرك بغير تجربة حسية : " حقائق الرياضة العليا "
والله مهندس تكمن أحكامه فى الهندسة القائمة على نسب
الأعداد المجردة (١) وعلى معرفتها معرفة عقلية بصفاء القريحة ،

(١) جدير بالذكر أن افلاطون قد تأثر بفيثاغورث الفيلسوف
اليونانى الرياضى الذى تصور أن العالم " عددونغم " فأخذ عنه
تصوراته الرياضية ، كما تأثر به فى القول بتناسخ الأرواح
وتجسد الأعمال بحسب الحسنات والسيئات .

ممثلين لهذه المرحلة .

Pyrroh

(١) "بيرون" الشاك :

ولد بيرون حوالى (٣٦٥ - ٢٧٥) فى إيليس وتلقى تعليمه على يد أحد الميفاريين، وقد عرف هذا الرجل باسم صاحب اللاأدرية - لأنه أنكر العلم واليقين، كان بين من رافقوا الاسكندر فى حملته على الشرق . عاد إلى وطنه بعد وفاة الاسكندر وعين كاهنا فيه - وعندما توفى أقام له اتباعه تمثالا تعبيرا عن احترامهم وتبجيلهم له . ويرى بيرون أن كل قضية يمكن أن تحتل قولين فيمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة . والحكمة تكون فى العدول عن الإيجاب والسلب والتوقف عن الجدل . ويرى "بيرون" - كما نقل عنه أتباعه - أن الشك لا يتناول الظواهر، لكنه يتناول الأشياء فى ذاتها غير أنه يتوقف من الحكم النهائى على الأشياء . فهو على سبيل المثال يحس بالأشياء فى حلاوتها أو مرارتها أو فى درجة حرارتها أو درجة صلابتها وليونتها غير أنه يمتنع عن الحكم عليها . وعلى هذا النحو فليس هناك وجود لخير مطلق أو شر مطلق لأن الأشياء فى زوال وتغير . ولهذا فان الناس تتوهم إذ تضسع السعادة أو الشقاء فى الأشياء ذاتها، ويركنون إليها كأنها دائمة، فاذا اقتنع الناس بأن الأشياء ليست هى مصدر الخير أو الشر فى حد ذاتها لتغيرها وزوالها انتفى تصديقهم لها . وحظوا بالراحة فى أى حال وتحت أى ظروف .

وتعد فكرة المشالية الأفلاطونية، كما ترسده لنا من تصور من العادة وافعال من شأنها والارتضاع عن براثنها وغرائزها، والتطلع إلى عالم مثالي ينطوي على الحق والخير والجمال المطلق إشارة صريحة إلى التمدد للص والارتضاع فيه - وعلى الرغم من أن أفلاطون قد حذو "سقراط" في البحث عن اليقين، بل زاد عليه بالارتضاع إلى عالم المثال والحقيقة، إلا أن شكه في عالم الحس قد انطوى على بذور شك سرعان ما أخذت طريقها عند أتباع الأكاديم الجديدة الذين موروا مذهب "أفلاطون" بصورة لا أدريه عبرة عنها عبارتهم التي تقول: "ليس في الامكان الوصول إلى اليقين الكامل، ومن ثمة فإن الأحكام احتمالية وليست مطلقة".

(٥) مذاهب أخرى:

بعد وفاة "أرسطو" - ظهر عدد من المذاهب المغيرة تتأرجح بين تأييد النظر العقلي ورفضه وبين اتباع الفلسفة المادية (الآلة) ورفضها، كما حدثت حالة من البلبلة الفكرية والفوضى المذهبية. فاختلطت آراء "أرسطو" بآراء "أفلاطون" لدى بعض المفكرين، وساد مناخ من عدم الفهم لآرائهما عند البعض الآخر. وكان لهذا الخلط الفكري والامتزاج المذهبي أثر غير حميد على العقول - إذ صاحبه موجة شك واضطراب فكري، وتسبب أخلاقي، فتعارفت الأفكار وضعف مركز العقل، وملاأت الحيرة النفوس ولما كانت سائر هذه التيارات المغنطبة تمر على المعرفة عند الانسان، فقد تحتم عليه أن يشك فيها وألا يامن إلى أحكامها. وكان "سكتوس امبريقوس" و"بيرون" اللذان عاشا في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي خسر

فى مذهبى "رينان" Renan (١٨٢٣-١٨٩٢) و"أنا تولفرانس"

بعد أن عرضنا لمذهب الشك الخلقى عند "بيرون"، ولمذهب
الاحتمال عند أتباع الاكاديمية الجديدة، نعرض هنا لنوع آخر من
الشك هو "الشك الجدلى" عند "أنا سيداموس" و"أغريب" Agrippa
وقد تابع الأول "بيرون" وقام بالتمييز بين المتشككين
والاكاديميين، الذين يرون أنه لاشيء محقق، ثم يفرقون بين المحتمل
وغير المحتمل، والحكمة والحماقة، والخير والشر، فى حين أن المتشككين
لا يرون ايجابا أو سلبا .

وقد اشتهر أنا سيداموس بحججه العشر، التى أورد فيها
تبريرات تعليق الحكم فى المحسوسات، وحججه الثلاث ضد العلم .

وسوف نوجز عرضنا لحججه العشر، وهى على التالى :

أولا: اختلاف أعضاء الحس فى الحيوانات وفى الانسان، وما ينتج
عنه من تنوع فى الاحساسات الخاصة . فحاسة الرؤية تختلف من
عضو لآخر سواء فى الحيوان أو فى الانسان تبعا للتركيب
السيولوجى للعين ولقوة أو ضعف الابصار وهذا نفس ما يحدث
بالنسبة لحاسة اللمس التى تختلف من انسان لآخر ومن حيوان
لآخر حسب تنوع حساسية الجلد وهذا ما يحدث تماما بالنسبة لحاسة
التذوق وغيرها من احساسات مما يعطى للشئ المدرك أو المحسوس
أكثر من مفهوم أو معنى فى نظر من يدركه، ولذلك ونتيجة
لهذا التنوع والاختلاف فى ادراك المحسوسات والتعرف الحقيقى
عليها فقد علق "أنا سيداموس" الحكم فى المحسوسات .

مما سبق يتضح لنا أن الشك عند "بيرون" كان خلقيا (أى ينصب على قيمة الأشياء ومقدار ما يحصل عليه المرء من السعادة) وليس على المعرفة فى ذاتها . فهو ليس شكنا منطقيا ودليل ذلك أنه لم يذكر عنه اشتغاله بالمنطق أو العلم الطبيعى (١) كما سيفعل التابعون له فيما بعده .

وعندما توقف الشك البيرونى، بدأ يظهر نوع جديد من الشك مند أتباع مدرسة أفلاطون الجديدة ممثلا فى " أرقاسيبلاس" و Arcesilas (٣١٦ - ٢٤١) و " كارنيادس" Carneades (٢١٤ - ١٢٨) اللذين تشككا فى المعرفة وناديا باستحالة المعارف اليقينية وأنه لا يمكن اكتسابها عن أى طريق ، ورفضا شهادة العقل والحس ، كما انكرا وجود أى مقياس للحقيقة ، ومما يذكّر عنهما : قولهما بالأحكام الاحتمالية التى كانت تعنى : ان أى حكم أو قفية يمكن أن يصبح أكثر احتمالا من حكم آخر أو قفية أخرى ، بيد أن معنى العوالب يظل غامضا فيهما وعندئذ تصبح الاحكام تحصيل حاصل، لا جدوى منها ولا فائدة من ورائها .

وظلت جذور الشك تمتد تاريخيا - تلك الجذور التى ألقى اليونان الأوائل بذورها - وانتقلت عبر تاريخ الفلسفة إلى العصر الحديث ممثلة على وجه الخصوص فى مذاهب "مونتني" و " شارون" فى القرن السادس عشر ووصلت جذورها إلى القرن الثامن عشر فظهرت فى مذهب "دافيد هيوم" (١٧١١ - ١٧٧٦) وتمتد حتى القرن التاسع عشر فتبرز

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، السلسلة الفلسفية ،

(٢) " سكتوس امبريقوس " :

وبعد أن عرضنا للشك الجدلى عند " أناسيداموس " نبدأ فى
عرض الشك التجريبي عند " سكتوس امبريقوس Sextus Empiricus
حوالى (٢٠٠ - ٢٥٠) :

فيلسوف يونانى من اتباع " أناسيداموس " اتخذ فى مذهبه
الشكى موقفا هادما سلبييا، أو آخر ايجابيا ممثلا فى تنظيم
التجربة بالتجربة نفسها، بغير اللجوء إلى العقل أو الحكم على حقائق
الاشياء .

من مؤلفاته الهامة " موسوعة المذهب الشكى " وهى تلخيص
الحجج التى استخدمها المتشككون القدماء .

ولما كان هذا الفيلسوف الشاك قد بين استحالة أية حا
كلية ملزمة علمية ، ولاهوتية ، واخلاقية وغيرها ، فقد دعا الطلاب
بالتوقف عن محاولة البحث للوصول إلى السلام والنعمة الكاملين
وهذا هو الهدف الأمثل من الفلسفة ، .

أما عن حدود المعرفة عند الانسان فقد افترض الفيلسوف
أن الانسان انما يتوجه فى الحياة وفقا للحاجات الطبيعية ،
والعادات والقوانين ، والتقاليد ، والحس المشترك .

وجدير بالذكر أن هذا الموقف سوف يطلعنا على فا
تجريبية فى الحياة خالية من كل فلسفة ، وهى ترجع الى
هى اتباع الشاك لسنن الطبيعة وظروفها فهو يأكل عند
ويشرب عند العطش (١) ويرضى رغباته ، كما يشبع سائر

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩ .

أما الحجة الثانية : فتذهب إلى أن الاختلاف بين الناس في أحوالهم الجسمية أو النفسية يستتبع اختلاف احساساتهم واحكامهم فلذا اخترنا الأغلبية ، بغرض المعرفة الحقيقية للمحسوسات لوجدنا انها تختلف من بلد لآخر ، ومن عصر لآخر وهنا فلا مجال للاختيار ، وإذا رجعنا للتجربة فهي شيء لا يمكن أن تتناولها سائر الناس ..

وهنا فلا سبيل غير تعليق الحكم .

والحجة الثالثة : تتعلق بتعارض الحواس بمعد معرفة الشيء الواحد فالشئ البارز في صورة ما أمام البصر يبدو أملسا في حالة اللمس ، كما أن الرائحة العطرة في حالة الشم قد تكون غير مستحبة في حالة الذوق ووفقا لذلك فنحن لانستطيع ادراك حقائق الأشياء وكل ما ندركه منها هو ظواهرها فحسب .

أما الحجة الرابعة : وفيها يقرر أن المبادئ التي يستند إليها أصحاب مذهب اليقين لتجنب التسلسل في البرهان ، هي فـرـوـض غير مبرهنة فهي ليست أبين من نقائصها .

والحجة الخامسة : أنه إذا أردنا تجنب التسلسل ، فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة ، والنتيجة على المقدمة فالبرهان ممتنع في كل الحالات .

وجدير بالذكر أن الحجتين الأوليتين خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية . أما الحجج الثلاث الباقية فتتعلق بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . يهدف القسم الأول إلى أن اليقين غير موجود بالفعل ، بينما يبين القسم الثاني أن اليقين لا يمكن أن يوجد .

(الدخول في حظيرة الدين) وماساد المجال الطبيعي من تقدم في علم الفيزياء ، بالإضافة إلى التقدم السريع في علوم الرياضيات والهندسة والفلك ، والكيمياء وغيرها ، وما استتبع ذلك من ظهور النظريات الآلية والنظر إلى العالم باعتباره امتدادا هندسيا ميكانيكيا يتحرك آليا ويقسم كميا . وكذلك التغير المفاجيء في خريطة العالم وحركة الكشف الجغرافية ، ومحاولات العلماء اكتشاف أراضى جديدة من العالم كانت من قبل مجهولة . كل هذه الاعتبارات أدت إلى ظهور موجة من الشك والقلق .

لقد زاد اهتمام المفكرين في عصر النهضة بالرجوع إلى مصادر المعرفة القديمة (اليونانية والرومانية) وعلى هذا النحو كان لابد من التعرض لإعادة دراسة مذهب الشك عند البيرونيين ، وأتباع الأكاديمية " الأفلاطونية الجديدة " - وخاصة في ترويج أفكارهم عن الاحتمال - بزعامة " أرسيلاس " و " كارنيادس " - وقد أدى هذا الاتجاه إلى الهجوم على الفلسفة الرواقية ، التي كانت تنطوي على آراء روحية ، من الله والعناية والفضيلة ، وكان " سكتوس امبريتوس " ، وهو من أواخر المتشككين اليونانيين ، قد أجمل وجهة نظرهم ، وليس ذلك مستغربا ، وكان هو ذاته معتنقا مذهب البيرونيية المتطرفة التي تنادى بارجاء الحكم على المعرفة .

وقد رأى " سكتوس " أن مذهب الشك ، يعلو عن أن يكون مجرد مذهب نظري لكنه طريقة للحياة ، وقدرة عملية للعقل . كما يرى أن للشك مبررين : أحدهما نفس ، والآخر منطقي ، يقصد بالمبرر الأول أن الناس تظل في حالة عدم رضى بصفة دائمة ، وأنها تعيش على أمل لا يشبع في الرضا العقلي ، أما الثاني فيريد به عجز الإنسان عن

الطبيعية ، ومعنى أن الشاك تجريبيا هو انه يدرك الظواهر وترابطها ، فيحصل تجربة يتأدى منها عن طريق الصدفة إلى توقع حدوث بعضها عند حدوث بعض . فيتوصل إلى الفن وهو جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما . فيأخذ بهذه النتائج ، ثم يتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دونما نظر إلى الحقيقة أو التبرير المنطقي العقلي . فهو على سبيل المثال : يتعلم القراءة والكتابة دون نظر إلى فقه اللغة (١) كما يتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ، كما يستخدم العدد دون التعمق في علم الحساب . (٢)

ثانيا : مذهب الشك في عصر النهضة ، ومطالع العصر الحديث :

يعد عصر النهضة الأوروبية Renaissance بما ساد فيه من ثورة فكرية ، ونزعة إنسانية وإحياء للمذاهب الفلسفية القديمة ، منبع تغيير جذري في سائر مجالات الحياة : من اجتماعية وسياسية ودينية وعلمية .. الخ .

لقد شهدت هذه المرحلة وبدايات العصر الحديث ، ضروبا من ألوان النشاط والتجديد والتغيير ، وكان من الضروري على مفكرى هذه المرحلة ألا يلتمسوا في بعض المعارف والنظريات السالفة أملا كبيرا ، أو فائدة ترجى ، وان وجدوا في بعضها الآخر مادة خصبة لتأملاتهم ونظرياتهم . وكان من عوامل انهيار بعض النظريات القديمة في ذلك الحين ، هو ما ساد العصر من تقدم في مجال الفكر السياسي ، وظهور فكرة القومية والعودة إلى الكتاب المقدس المسيحي

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة .

تبين مما سبق أن من بين أسباب ظهور نزعات الشك ، وانتشارها في القرن السادس عشر ، هو العودة إلى منابع الفلسفة اليونانية ومحاولة احيائها ، وخاصة دراسة مذاهب المتشككين . ومما لاشك فيه أن هذه العودة لم تأت بثمار طيبة على الفكر الإنساني في ذلك الوقت، لأنها قد أدت إلى خلق مناخ من الريبة في سائر معارف الانسان ، لم يستثن من ذلك الدين، الذي ضرب الشك بجذوره في أعظم حقائقه وأسماءها ، وهي حقيقة (الوجود الإلهي) .

وقد قدم لنا هذا العصر مجموعة كبيرة من الفلاسفة الملحدين والمتشككين الذين انتهجوا آراء ونظريات يونانية قديمة ، تنطوى على شكوك وأخطاء جسيمة ، تأدت بهم إلى مواجهة السلطات الحاكمة ومعاقتهم بالاعدام أو النفي والتشريد وغيرها من صنوف الاستبعاد والتصفية، أمثال : " جيوردانو برونو " ، Giordano Bruno الذي أحرقت سلطات روما ، وتوماس كامبانيللا " T. Campanella الذي سجن في إيطاليا ثم نفى إلى فرنسا ومات بها (١) .

والحق أن مذاهبهم التي دعت إلى سريان القوة الحية في العالم ونادت بعقيدة وحدة الوجود التي مهدت طريق الألحاد، وأنكرت الصلة الطبيعية بين الخالق والمخلوق ، قد أدت إلى تجميد العلم، ووقف سير التقدم العلمي، والارتداد الفكري إلى مرحلة الفلسفة اليونانية المادية الملحدة .

(١) نجيب بلدى : "ديكارت" دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ص ١٨ .

الوصول إلى جوهر الأشياء في حقيقتها ، وإن كل ما نستطيع ادراكه منها هو مظاهرها الخارجية التي يدركها بحواسه ، ولهذا تصبح التصورات العقلية والأحكام التي نطلقها على الموجودات الحقيقية وكذلك جوهر الانطباعات الحسية والعاطفية للإنسان من الأشياء التي لا تدخل ضمن نطاق مذهب الشك.

والحق أن موقف " سكتوس " من المعرفة الالهية إنما يتأكد من طريق هذا المعنى السابق فوجود الله شيء غير خارجي حسي أو ظاهري ، لذلك فلا يمكن لأي شخص أن يصدر عليه حكماتها ثباتاً وهنا يتضح موقفه اللاأدري النظري - Agnostique

ويرى " كولينز " أن موقف " سكتوس امبريقوس " يختلف عن موقف هربرت سبنسر Herbert Spencer الذي سار في نفس هذا الاتجاه اللاأدري Agnosticism من معرفة الإله ، وكذلك موقف اللاأدريين المحدثين الذين يرون أنهم لا يصرون على لأدريتهم تجاه الإله ، وغاية الأمر أنهم يطبقون مبدأهم الكلي برفض اصدار أي حكم على العالم الحقيقي الموجود من خلال الظواهر (١)

(1) Collins, James Daniel : God in Philosophy
U.S.A Chicago . 1959. p 57.

"مذهب اللاأدريه أحد المذاهب الفلسفية الذي يقول بإمكان معرفة ، حقيقة دون أخرى ، وهو ما أسماه "سبنسر" باللامعروف **Unknownable** وكان يقصد من هذا المصطلح الوجود الإلهي بصفة خاصة ، كما ارتبط هذا المذهب أيضا بعدم إمكان الميتافيزيقا عند " كانت " .

يذهب الى أن العلم الانساني ناقص ، من حيث أن التقدم العلمى والتصور الميكانيكى للعالم ، لم يوفر اليقين الكامل ، وكيف نظمثن إلى شهادة الحواس ، وهى تخدمنا وتصور لنا ما نراه فى النوم ، كأنه حقيقة تتمثل أمامنا فى الواقع ؟ - ونحن نلاحظ من هذا الموقف ارهاصات الشك فى الحواس وفى المادة التى تبلورت بشكل متكامل من خلال فلسفة ديكارت - ثم من يكفل لنا ضمان صحة أفكارنا ، حين نعتقد فى صوابها ؟ إذ " لو كان للعقل مايزم له من حكم صائب لما اختلفت العقول" (١) ولكن لما كانت الآراء تتنوع ، تبعا لاختلاف الاتجاهات العقلية ، فلا سبيل إلى تمييز الحق من الباطل يقول : " لكى نحكم على الظواهر الواردة من الأشياء يلزمنا أداة للحكم ، ولكى نتحقق من هذه الأداة ، يلزمنا برهان ولكى نتحقق من هذا البرهان يلزمنا أداة ويدور الدولاب " (٢)

والحق أن موقف " مونتني " كان يتميز بتجديد حجج المتشككين بأسلوب حى مؤثر ، ولا سيما فى موضوع الاستسلام لما تمليه الطبيعة والعادات على الانسان ، وبارجاء دور العقل ، وقد برر مسلكه ذلك بنسبية الاخلاق والعادات والاحكام ، لاختلاف ظروف الزمان والمكان - وتصوره للضمير الانسانى برده لظروف البيئة الفكرية ، وعادات الشعوب وانكار مدوره من الطبيعة الانسانية بشكل عام ، ولذلك فقد انطوى مذهبه على دعوة لنسبية المعايير والقيم ، بل ونسبية الضمير ، والافعال الخلقية التى افترض أنها عامة ومطلقة لاتتغير باختلاف الزمان والمكان .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف بمصر ١٩٤٩م ٢٩

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة .

بعد أن قدمنا لطبيعة الفكر بين الشك واليقين في عصر النهضة، والاسباب التي دعت لظهور تيار الشك في هذا العصر، نود الإشارة إلى واحد من الشخصيات البارزة، التي دعت إلى الشك في القرن السادس عشر وكان له أثر عظيم في الدعوة لمذهبه، إبان ظهور مذهب "ديكارت". فمن المعروف أن تيار الشك الذي تبناه القرن السادس عشر، كان قد استمد آراءه من منابع الشك القديمة، — "بيرون"، "شيشرون"، "سكتوس امبريقيوس" — ووجد له أنصار ومؤيدين في ذلك العصر. نخص منهم بالذكر "ميشيل دي مونتني".

(١) "ميشيل دي مونتني":

انطلق مذهب الشك إبان القرن السادس عشر في مساري— متعارفين: أحدهما يتخذ من الشك مذهباً له، وتبرير للخروج على الدين والآخر يتخذ منه طريقاً للخلاص من القلق، والوصول إلى اليقين وقد مثل المسار الثاني "ميشيل دي مونتني" Mde Montaigne (١٥٣٢ - ١٥٩٢) .

هو أحد أشراف فرنسا . ولع بدراسة الأدب القديم (اللاتيني بصفة خاصة) نأى عن الحياة العامة بمشكلاتها الدينية والسياسية، وانكب على القراءة والتأليف . من مؤلفاته المأثورة "محاولات" essais — وهي مقالات متنوعة نشرت بين عامي ١٥٨٠ و ١٥٨٨ يكثر فيها من الحديث من شخصيته، وعن أحواله ودراساته . كانت ترجمته لكتاب "اللاهوت الطبيعي" "لريمون دي سيونز" ومحاولته تبرير العقيدة بقوة العقل، سببا في إشارة الملحدين ضده .

على الفكر ، وقد تمثل ذلك في الشروح المكتوبة لبعض فلاسفة إيطاليا
 أمثال : " بييترو بومبوناسي " **Pietro Pomponazzi**
 و "فرانشيسكو دي فيكويركاتو" **Francisco de Vicomercato**
 و"ألفارو" **Averroes** (١) (١١٦٦-١١٩٨م)
 . **Aristote** "أرسطو"

ويكفي أن نعلم ما انتطوت عليه فلسفة "أرسطو" من جوانب
 الحاد واضحة، انتفت معها فكرة الخلق الحر، والعناية الإلهية،
 وأفكار الخلود والثواب والعقاب ، وغيرها من أمور دينية انطردت
 بها الأديان الموحدة .

وعلى هذا النحو تدهورت الفلسفة في فرنسا على إثر تلاقي
 مذهب "أرسطو" ، بالتصورات السائدة من حتمية قوانين الطبيعة ،
 وأبدية المادة وانكار الخلود.

... وكان لابد من ظهور تيارات أخرى أكثر إيماناً لايلابها
 عفوفى في شرح مذاهبها، كما حدث في مذهب " مونتني" الذي طبل
 موقفه إيمانها ، في غير وضوح كامل. ففى حين أنه لم يذهب

(١) ابن رشد : فيلسوف عربي مسلم . لعب دورا كبيرا في مسألة
 التوفيق بين الفلسفة الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة
 النبوية الشريفة ، وبين فلسفة أرسطو الملحدة . وكان مذهبه
 - من أسباب تكفيره باسم فلاسفة الإللام والمسلمين . وعلمسى
 رأسهم الإمام الغزالى - حجة الإللام - الذى وجه له نفسدا
 مريرا في مؤلفه القيم " تهافت الفلاسفة " .

وهذا الاتجاه الذى سار فيه " مونتى " كان من دوافع إعادة
بذر بذور الشك القديم الذى اصطنعه فى هذه المرحلة مجددًا ومسايرًا
لروح العصر.

يقول " كوليتون مونتانى " : لقد أحدث ثورة فكرية فى
مذهب الشك تلك مزدهرة فى فرنسا طيلة نصف قرن من الزمان ، كما
أمد المتشككين اللاحقين عليه بنوع فكرى فياض " (١)

١- تعليق وتقييم :

بعد أن مررنا لمذهب " مونتى " فى الشك ، تبين لنا منحنى
فكره الإيمانى ، وكيف أنه استخدم الشك فى سبيل الإيمان . نمهد
فى هذا الموضع لحالة الفكر الفرنسى فى هذا العهد الذى كان يشهد
اضطرابا فكريا ، دارت أبعاده بين مؤمن بوجود الله ، ومتشكك فى
وجوده ، وبين مجنب لهذه المسألة ، حتى لا يقع فريسة الشك الملحد .
فتقاسمت الفكر الفرنسى بصفة عامة هذه الاتجاهات الثلاثة ، بالإضافة
إلى الاضطراب السياسى ، والتخبط الدينى ، الناتج عن ثورة العلم ،
وذيوع التصورات الميكانيكية ، والآلية عن الطبيعة بجانب التقدم
الملحوظ ، فى علوم الكيمياء ، والفسيولوجيا ، والطب والفلك ، وغيرها
من ضروب التقدم الفكرى والحضارى الذى كان سمة بارزة لهذا العصر .
ومن المعروف أن الفلسفة الفرنسية ، كانت تمر فى هذا العصر
بمرحلة من الاضطراب الناجم عن سيطرة الآراء والنظريات الأرسطية

(١) Collins, J.D, God in Modern Philosophy

انبثاق مبدأ الشك وصموده داخل مذهب " مونتني " قد أدى إلى غموض فلسفته ، نجد أن " ديكارت " يكشف بجرأة ووضوح عن اليقين الناتج من الشك ، الذي جعله مقدمة لتطهير الذهن من المعارف والنظريات الخاطئة . فاليقين الديكارتي نوع من التسليم بالبيئة ، والاعتناء بالعقل بدقة وصواب المعرفة ، وقبولها باقتناع كامل . ذلك لأن العقل الديكارتي يقبل الوجود مجردا عن المادة ، بما يتعلق بها من بطلان وزيف ، ومن ثمة تصبح أحكامه صحيحة يقينية ، خالية من شوائب الخطأ والظن - بينما أن " مونتني " يرى أن العقل الطبيعي غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود ، من حيث أنه يركن إلى معطيات الحواس ، التي لا تمتد الإنسان بحقائق ثابتة واضحة والموضوعية عند "ديكارت" ، هي موضوعية الفكر الصوري المجرد - كما سبقت الإشارة - أي الفكرة المجردة من موضوعها أو الرمز الموجود في الذهن عن شيء ما - أو ماهية الشيء نفسه أو جوهره الذي لا يتبدل ولا يتغير .

ولما كانت ماهيات الأشياء خالدة ثابتة ، واضحة لجميع الأذهان ، كان الوصول إلى يقين الحقائق واحد ومطلق لدى سائر العقول ، فمن استخدم عقله أو أحسن قياده بلغ كمال المعرفة (لأن العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس ولأن حظوظهم منه على العموم متساوية على الرغم من أية اختلافات) هكذا يقول "ديكارت" - حين ينطلق من العقل المجرد ، من المادة والحس ويرتد إليه حيث توجد الماهيات والصور أو الجواهر من العالم المحسوس لكن الحال عند " مونتني " يختلف تماما منه عند " ديكارت " فالثاني يرى أن الحواس هي مصدر معرفتنا (المشكوك فيها بالطبع) لأنها لا تمتدنا بسوى

مذهباً صريحاً كما حدث لبعض المفكرين في عصره - في القاء سحابة
 من الغم على وجود الله - إلا أن من جهة أخرى لم يفسر لنا هذا
 الوجود في يقين كامل ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى النزعة الفكرية
 المثوبة بالارتياح في عصره . كما يرجع من جهة أخرى إلى البداية
 المطلقة لمذهبه - المتمثلة في الشك - .

ولما كان " مونتني " وليد عصر تشبع بروح الارتياح
 وتجمد في قوائب الآراء والنظريات الأرسطية - حتى أنه لم تكن
 تخرج إلى الوجود نظرية أو رأي إلا وهي متلفة بشكل كبير مع
 آراء أرسطو في الميتافيزيقا - فإذا أضفنا إلى هذا الاعتبار
 وجود النظرية المادية للعالم ، أو التقسيم الكمي ، وغيرها من
 الأفكار التي شاعت - وسبق ذكرها - لوجدنا أن مذهب " مونتني " ما
 هو إلا انبثاق عن هذا المناخ الفكري ، الذي لا يشيع في النفس روح
 اليقين في وجود إله خالق معني بالعالم ، وأهب للروح . (١)

لقد كان هدف " مونتني " من فلسفته هو تعريف الإنسان
 بجهلته ببطيئته ومصيره ، ووجود الله أيضاً فالإنسان أو الإنسان
 الطبيعي لا يمتلك غير الأوهام والملف الذي يخفى بهما جهله ، وفعله

وقصوره (٢) - وهذا الموقف يعد تنبيهاً بالفكر الوجودي الذي نشأ
 في عصر النهضة ، وكان هذا الموقف هو الذي شكك في إمكانية
 التوصل إلى يقين المعرفة ووضوحها ، في مذهب إنسان
 محاول أولي تمهد للفلسفة الشك عند " ديكارت " فليس يفتن بمجهود أن

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٤٩ ص ٢٢

(٢) المصدر السابق نفسه .

أنكر الثانى معرفة الانسان للحقيقة باعتبارها شيئا يسمو فـسوق
مستوى ادراكه ، ولا تقدر عليه سوى قوة أعلى وأعظم . والحواس
مصدرفش وتفليل ، ولا تعطى شمة حقيقة شابتة ، لانها ذاتية ، وعلى
الرغم من ذلك التيار من الشك الجارف الذى انسحب على مذهبه إلا أنه
يدعو إلى التسليم بالايـمان المسيحى الذى يستلهم منه حقيقة الوجود
الإلهى والمصير الانسانى . (١)

ثالثا : مكانة الشك الديكارتى من تيار الشك فى القرن السابع عشر

لقد جاء منهج الشك الديكارتى وليد فلسفته العقلية التى
سايرت روح عصره ، وتأثرت إلى حد كبير بظروف مجتمعه السياسية
والاجتماعية والفكرية . وقبل أن نتطرق لبحث ماهية المنهج
الديكارتى القائم على الشك يجدر بنا أن نشير إلى الظروف والملابسات
التي مرت بالفيلسوف وكان لها أعمق الأثر على ميثافيزيقاه
العقلية ..

فمن الملاحظ أن الفترة التاريخية التى ظهر فيها "ديكارت"
التي استمرت زمان حكم " هنرى الرابع " و"لويس الثالث عشر" و
امتدت حتى عصر " الفروند " ووزارة " مزاران " - قد تميزت
بالاستقرار والهدوء النسبى ، مما ساعد الفيلسوف على ارساء قواعد
النظام فى الأدب والفكر الفرنسى .

لقد كان مجيء الفيلسوف مؤشرا إلى عهد جديد لم يألـفـه
الفكر الفرنسى ، أو الأوروبى طوال عصوره السابقة . ونحن نعلم ما
حدث فى عصر النهضة أو القرن السادس عشر من احياء واصلاح وتغيير .

(1) Collins, J.D, God in Modern Philosophy

معرفة . عن انطباعاتنا الخاصة . وهنا يختفى دور العقل أو يتلاشى في سيطرة الحواس على الانسان فتشل براهينه ويتوقف منطقته داخل الذات الانسانية المقادة بالعاطفة - تلك العاطفة - التي تفسر لنا مقدار ضعفنا وحقارتنا . وعنده لاشئ مطلق، وإنما الأشياء نسبية ووفقا لذلك ينعدم . وجود معان نبيلة ، أو مثل عليا يتطلع إليها سائر الناس ، ويتساوى اعتقادهم وتمسكهم بها ، لكن مفاهيم القيمة والغمير، المقدس والنبيل حتى مفهوم الدين ذاته هي من قبيل الأمور النسبية التي يمارسها الانسان ويخضعها لسه حسب مقتضيات حالته النفسية والاجتماعية والزمنية .

ويظهر موقف الشك بوضوح عند " بيير شارون" Pierre Charron (١٥٤١ - ١٦٠٣) الذي كان يعمل قساوا واعظا . قام بكتابة ثلاثة مؤلفات ، وهي بحث عن " الحقائق الثلاث" في عام ١٥٩٣ وهي على التوالي : دفاعا عن الله ضد الملحدين . ودفاعا عن المسيحيين ضد الوثنيين ، أو المؤلهة ، وأخيرا دفاع عن الكوثوليكية ضد البروتستانت .

ويختلف " شارون " عن " مونتاني" في انه كان تابعاً لمذهب الشك الأكاديمي الذي ينكر بصفة قاطعة وصول الانسان لأي معرفة يقينية مع امكان توصله إلى شئ من الاحتمال في حين أن شك " مونتاني" كان يتميز بتعليق الحكم .

وجدير بالذكر أن " شارون " قد وضع تصورا لنظرية أخلاقية رواقية ، وكانت لأرائه آثارا بعيدة على الفلاسفة المتشككيين اللاحقين له ، في خلال القرن السابع عشر .

والحق أن الخلاف بين " مونتني" و " شارون" ليس كبيرا ، فقد

ولقد أحدثت هذه التربية أثرا عميقا فى نفس الفيلسوف ،
فألهمته طمأنينة النفس ، وغمرته بالايمان ، وحببته فى العمل والنظر
معا ، كما عودته تحمل المسئولية ، والشغف بالنظام ، والامتثال
بالطاعة وغيرها من الصفات الحميدة ، التى أسهمت بنصيب وافر فى
تكوين ملامح فكره ، وظهرت فيما قدمه لبلده وعصره من مذهب
ومنهج ، أحدا تحولا جوهريا فى مسار الفكر فى ذلك الوقت
ومن الجدير بالنظر أن المنهج الديكارتى انما قد حدث منذ
البداية فى صورة إلهام - ولا أحد ينكر ذلك - فإغواء الفيلسوف
أو نومه ورويته لحلم المنهج ثم اعترافه بعد ذلك بأنها دعوة
له من الله للبحث فى العلوم وحل ألغازها انما يعطينا انطباعا
بمدى اقتراب الفيلسوف من الله ، وازدياد الشعور الدينى والروحى
الذى غمره ، فى تلك اللحظة ، .

ولقد تردد لدى تربية الفيلسوف الأولى وماتعلمه من نظام
فيما بدا على منهجه من طابع ترتيب ونظام . أما سمة تحمل
المسئولية التى غرزا فى نفسه معلميه منذ الصغر ، فقد برزت من خلال
افتراضه بأن الله إنما قد اختاره وحمله مسئولية البحث عن
الحقيقة بعد أن تصور أن ما حدث له ، انما هو رسالة من " روح
الحقيقة " التى وعدته بأن تفتح له خزان سائر العلوم " (١)

على هذا النحو جاء منهج "ديكارت" مغايرا لما سبقه من
أفكار ، وانبثق الشك عنده وسيلة مؤقتة لتحرير العقل من سيطرة
الأفكار والنظريات السابقة ، وتطهيره من مجرد الاحتمالات فاستبعد
شهادة الحواس ، لانها خادمة بطبيعتها ، وشهادة العقل ، لأن بعض

(1) Baillet, Adrien : La vie

ولن نأتى بنتيجة مخففة عن كيفية صدور منهج "ديكارت"، ولن نتضح أمامنا الرؤية ، ما لم نلق بنظرة شاملة على الاحداث والمواقف التي عاصرها الفيلسوف ، فأثرت على فكره وتأثرت به في الوقت نفسه .

فمن المعروف أن "ديكارت" كان مسيحيا كاثوليكيا ينتمى إلى طائفة اليسوعيين وكانت هذه الطائفة تعمل في اطار حركة الاصلاح الدينى الكاثوليكي التي كانت موجودة من قبل انشاء هذه الطائفة بآمد بعيد. (١)

وقد تلقى "ديكارت" في أثناء وجوده في مدارس اليسوعيين، دروسا في التربية والأخلاق والسياسة ، كما تعلم أصول العقيدة ، ودرب على تحمل المسؤولية ، ونميت ارادته التي تعلم - عن طريق معلميه - انها حرة ومسئولة ، فأخذ في ممارسة تدينه بالعمل الجاد الخلاق ، وليس بطريق التأمل العقلى أو التصوف .

(١) جماعة اليسوعيين : أسسها القديس اغناطيوس اللوايولى " الأسباني في القرن السادس عشر حوالى (١٤٩١-١٥٥٦) كان هدفها مقاومة الاصلاح البروتستانتي، والعمل على تجديد الكنيسة الكاثوليكية ، وذلك عن طريق التوجيه الدينى والسياسى والتربوى للقادة والحكام ولابنائهم ، كذلك .

ولما كان "ديكارت" واحدا ممن تربوا في لافليش ، وتعلموا فيها ، وتلقنوا أصول التعاليم اليسوعية التي كان فى مقدمتها : أن الانسان خلق لى بهمجده الله ويخدمه ، لا للبحث فى حقائق الدين ومحاولة استكناه أسرارها ، كما تعلموا هناك دروسا في تقوية إرادتهم وتحمل المسؤولية (ارجع إلى حياة "ديكارت" فى الفصل الأول للوقوف على مزيد من التفاصيل) .

إن مرحلة الشك السابقة على فكر "ديكارت" قد جمدت العلم، وأضعفت من شأنه ، في حين أن منهج الشك الديكارتي كان قد رد إلى العقل سبقه واحترامه وتقدم في نوره الفطري نحو التجديد والنهضة ، من حيث أنه شك ارادى يضمنه ان لم يكن - يفرضه الانسان على نفسه فرضا ، وهو مؤقت في الوقت ذاته ، لأنه يظل مستمرا حتى يتيقن الانسان من أن افكاره قد بلغت حدا فائقا من الدقة واليقين ، وانه لا يلابسها أدنى شك.

وهكذا نخلص إلى أن الشك الديكارتي شك بناء . فهو وليد تجربة شخصية عقلية ، وجد " ديكارت" أمامه تراث فلسفي وعلمي وديني ، كثرت حوله الأقاويل ، وتعددت بعدده المذاهب فلم يجد في هذا التراث الذي عايشه ، شيئا يطمئن إليه بصفة مطلقة ، أو يقنعه تماما فاصطنع الشك " منهاجا " ، لبلوغ اليقين في جميع ما يحيط به من معارف ونظريات .

(٤) الشك، والفلسفة الديكارتية :

تبين لنا مما سبق ، كيف أن " ديكارت" قد سعى إلى البحث عن يقين المعرفة ، وذلك بسلوك السبيل الذي يضمن به صحتها وصدقها ، وتميزها فالتمس في منهج الرياضيات هدفا كان ينشده ، في الدقة واليقين ، وطبقه على الميتافيزيقا حتى يضمن يقينها . Certitude .

ولم يقف الفيلسوف عند حد تطبيق منهج الرياضة على الميتافيزيقاه ، فأخذ يشك في جميع ما اكتسبه عقله من معارف ومعتقدات ، ومضى في تطبيق هذا المنهج الجديد " الشك "

العقول قد تخطئ في الاستدلال حتى في أبسط قضايا الهندسة، وافترى بجانب ذلك وجود شيطان مكر مخادع ، يعبت بعقله ، ويريه الحق ، باطلا، والباطل حقا، ويجعله يخطئ مع ما ينطوى عليه عقله من يقين - على ما يفسر ذلك في التأمل الأول من تأملاته - لـ "ديكارت" قد استطاع أن يحمي نفسه من الشيطان المغفل، عندما ألزم نفسه برفض أية قضية قد يخالجه فيها أدنى شك.

يقول الفيلسوف في "المبادئ": "لقد كنا أطفالا قبل أن نصبح رجالا وحيث أننا قد أصبنا أحيانا ، وأخطأنا أحيانا أخرى في أحكامنا على الأشياء المعروفة لحواسنا، عندما كنا لم نعمل بعد إلى تكوين عقولنا ، فإن هناك ثمة أحكاما كثيرة، تسرعنا في اصدارها على الأشياء ، ربما تحول دون بلوغنا الحق ، وعلقت بعقولنا قبل التيقن منها، حتى إنه لم يعد هناك أمل في التخلص منها، إلا إذا شرعنا مرة أخرى حياتنا ، إلى وضع جميع الأشياء التي قد تنطوى على أقل قسط من الريبة موضع الشك" (١)

ومن خلال هذا النص يمكن القاء الضوء على نوع الشك الذي انتهجه "ديكارت" انه الشك المؤقت ، وليس الشك الدائم أو المطلق وشتان ما بين شك يقوم على هدم الماضي في سبيل اصلاح ما فسد منه أو اعادة النظر فيه ، وبين شك ينتهج الشك في ذاته ، ويجعله مذهبه ومنهجه المطلق - كما كان يحدث في المرحلة السابقة على "ديكارت" وفي بدايات عصره - كالشك الذي أذاعه "مونتسكي" وفلاسفة إيطاليا في القرن السادس عشر، نتيجة اعادة احياء تراث اليونان ، وتغيير خريطة العالم.

الشك عند الامام " الغزالي " الذى قال عنه في " المنقذ من الضلال " " لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدن من أول أمرى وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله " (١). وبالرغم من هذا التشابه الظاهري في استخدام منهج الشك عند كل من الفيلسوفين، إلا أن طريق الشك الذى انتهجه الأول يختلف عنه عند الثانى، الذى نتج من أزمة نفسية انبثقت منها حالة اشراق صوفى، بينما كانت الحقيقة المعقولة هي نتيجة الشك الديكارتي، الذى لم يكن يرمى إلى اثبات روحية النفس، ويرتقى منها إلى معرفة الله، على ما ذهب " أوفسطين "، الذى لم يكن يهدف من شكه البحث عن الحقيقة، لأنه يفترض معرفتنا لها. أما " ديكارت " فكان ينشد الوصول إلى الحقيقة، من حيث هي مبدأ يعتمد عليه، وقد أكد على ذلك في رسالة إلى الأب " مرسين " يقول فيها: " إن القديس أوغسطين لم يستخدم "الكوجيتو" بالطريقة التى استخدمته فيها " (٢)

إلا أن هذا الكوجيتو الذى برهن به الفيلسوف على حقيقة وجود الذات يعزل فكرنا الخاص من حيث أن الإنسان يفكر بفكره وينتهى إليه مرة ثانية، ولذلك لم يستطع " ديكارت " بلوغ أى

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال تحقيق كامل صليبا وكامل عياد
مكتب النشر العربى بدمشق ١٩٣٤ ص ٦٧، ٦٨.

(2) Descartes, Lettre a Mersenne Correspondance A.M Paris 1936 1 p 353.

Doute الى أبعد حد فيبدأ بالنظر الى العالم من جديد
وكان عليه أن يتوقف قليلا معلقا أحكامه على الأشياء ريثما
يتأكد من صدقها ووضوحها .

ويجب أن نلاحظ أن محاولة "ديكارت" في هذا السبيل قد
اختلفت عن طريق الشك اللاأدرى "Doute Hyperbolique"
الذى لا يبلغ صاحبه اليقين في أية حقيقة، ويتخذ من موقف عدم
الالتزام منهاجا له في بحث المسائل النظرية . بينما نجد أن شك
"ديكارت" هادفا الى الحقيقة ، منظويا على نوع من المجاهدة
الصوفية" وأنه ضرب من ممارسة الزهد في المحسوسات للوصول إلى
المكاشفة العقلية أو بلوغ الحقيقة الروحية" (١) ، فهو يذهب إلى
تحرير العقل من سيطرة الحواس ، ويقيه من مجرد الاحتمالات ، ومن
ثم فإنه يركز تركيزا شديدا على اختيار القضايا ، والبرهنة
عليها ، ويشعر بالأمل في الوصول إلى قضية أو مبدأ يعلو على
مستوى الشك ، بما يتضمنه من صدق ويقين .

فهو شك يبحث عن البينة ، ويستشعرها ويسعى إليها بينما
نجد أن أتباع مذهب الشك المطلق يرفضون التسليم ، ولو بمجرد
الحقائق الواضحة غير المحتملة ، لذلك فهم لا يقبلون حقائق الواقع
النظرية ، ولا يحافظون على التعليق النزيه للحكم ، كما يفعل
"ديكارت" ، ريثما يتأكد له صدق الحقائق باستخدام منهج الشك
المؤقت (المنهجي) . "Doute Méthodique"

ونستطيع أن نلاحظ وجه شبه بين منهج الشك الديكارتى، ومنهج

(١) عثمان أمين ، "ديكارت" ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥م ١٣٦٠

الشك فيا .

يرى "ديكارت" أن منهج الشك لايتناول النفس ،ولايجدى فى إثباتها فتिला من حيث أنها ترتفع عليه ، ويبرهن على ذلك بأنه فى أثناء حالة شكه فانه يكون فى حالة تفكير ،بل يكون على يقين كامل من هذا الفعل الأخير أى .التفكير" ،الذى يمارسه ذاتيا أى طبيعيا وتلقائيا . ولو أنه حاول أيضا الامعان فى الشك ، والتمادى فى القلق ، فى مجرد عملية التفكير الذاتية التى يقوم بها فانه حتى فى هذه الحالة لن يستطيع قط أن ينكر حالة تفكيره حين يشك فى أنه يفكر . وعلى أسوأ الفروض فلو أخطأ الفيلسوف فى تفكيره ، فانه يعد أيضا فى حالة تفكير ، وهى حالة تثبت حقيقة وجوده بمالا يدع مجالا لشك .

بهذه الكيفية استطاع "ديكارت" أن يثبت وجود هويته أو ماهيته أو " كونه يفكر " فانطلق من هذا التفكير إلى إثبات ذاته المفكرة ، وفى هذه الحالة فإنه لا يحاول اثبات مجرد شخصه المحسوس ، والموجود فى الواقع بصفته (إنسان) فحسب بل يحاول اثبات ذاته المفكرة التى توصل الفيلسوف من البرهان على وجودها وفاعليتها ، إلى عبارته الشهيرة التى عرفت بمبدأ " الكوجيتو " Cogito ، الذى عبر من خلاله عن الميتافيزيقا الحقيقية التى تؤكد وجود الإنسان المفكر وتعالى من قيمة التفكير العقلى والتى تمثلت فى عبارة " أنا أفكر فانا اذن موجود " وتعنى بالفرنسية :
Je pense donc je Suis
Ou Je Suis donc je Pense
من خلال تحليل هذا المبدأ الديكارتى نستطيع أن نـسـدرك

عدة نتائج هامة هى :

وجود من الموجودات خارج نفسه، ولم يجد وسيلة تخرجه من هذه الدائرة الذاتية المنغلقة غير الله بوصفه فعلا ساميا رفيعا. من هنا بدأ فكره بوجود الله مغيرا النظرة إلى العالم ، قالبانظام العلوم رأسا على عقب ، بمنهج جديد خالف به المناهج المتبعة منذ مهد " أرسطو " حيث كان الفلاسفة يبدأون من العلم الطبيعي ليعملوا منه إلى ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا" . وبمجيء "ديكارت" الذي بدأ من فكرة " الله " لم تعد النظرة إلى العالم تبدأ من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ، بل تبدأ من العالم المعقول من طريق الفكر الذي هو أساس كل معرفة .

٥- مراحل الشك الديكارتى :

مما سبق يتبين لنا أن " ديكارت " قد حاول الوصول إلى اليقين عن طريق استخدام منهج الشك ، ذلك المنهج المؤقت الذى كان يهدف منه إلى بلوغ الحقيقة ، فى جميع المعارف والعلوم الانسانية ، التى أصبحت فى نظر "ديكارت " موضع شك ومحل شبهة .

٦- توقف الشك فى وجود الذات الانسانية :

مر الشك عند " ديكارت " بعدد من الخطوات الأولى هى :
التوقف عن الحكم على الأشياء ، ريثما يطمئن إلى صحتها . والنظر إلى العالم كأنه يطالعه للمرة الأولى ، محاولا التعرف على الأشياء المادية المحسوسة التى أثبت خداعها وبطلانها ، محاولا النظر إليها عن طريق ذاته التى تفكر . وفى هذه اللحظة تمكن الفيلسوف من الوصول إلى حقيقة ثبوت الأنية^(١) ، أو الذات المفكرة التى يستحيل

(1) Lesujet , Lemoi

رابعاً - إن هذا اليقين الأول (أنا أفكر فأنا موجود)
الذى حله الفيلسوف ببراعة ودقة كاملتين، قد انبثق منه الاطار
العام لفلسفة " ديكارت " العقلية ، ابتداءً من الفكر وانطلاقاً الى
وجود الذات ، وثبوتها ، الذى سيتفرع منه عدد كبير من المسائل
كالتمييز الحاسم بين نفس الانسان وجسده ، والتوصل الى أن الفكر
هو جوهر النفس ، والامتداد جوهر المادة ، وأن الكمال هو جوهر
" الله " الكائن الكامل اللامتناهى .

٧- الدوبيتو واثبات وجود الله :

لقد أشارت قضية " أنا أفكر فأنا موجود " (الكوجيتو)
تساؤلات المفكرين والمعترضين على فلسفة "ديكارت" وهذه القضية
تعنى : انه ما دام المرء يشعر بأنه يفكر ، فذلك يعنى بالضرورة
انه موجود ' يفكر ' ، لانه من المستحيل أن توجد أفكار بدون ذهن
تنطوى عليه ، أو تنبثق عنه أى بدون ذات تحدث فيها عملية
التفكير نفسها ، ومن ثمة تكون " الذات المثبتة للوجود من طريق
الوجدان ، تكون هى نفسها الذات الموجودة ، وهنا نلاحظ التقاء
الفكر بالواقع وتطابقه معه واتحاده به " (١)

وعلى هذا النحو فان مرحلة اثبات وجود الذات ، تعد المرحلة
الأولى من مراحل اليقين ، باعتبار أن اثبات وجود النفس من طريق
الفكر هو أول سند يقينى يمكن الاطمئنان إليه .

(١) محمد على أبوريان - الفلسفة الحديثة . دار الكتب الجامعية ،

أولا - إن الانسان يفكر حيث كان موجودا أو بمعنى آخر هو موجود من حيث كونه كاشفا مفكرا ، أو موصوفا بصفة التفكير .

ثانيا - إن الانسان سرعان ما يدرك حقيقة كونه مفكرا ، إذ يدرك الذهن هذه الحقيقة "التفكير" في لحظة سريعة ، من لمحات الفكر المنتبه ، أو في برهة ، وبمنظرة سريعة ، ذهنية ، حدسية ، أى من طريق " الحدس " (١) الذى هو رؤية عقلية " شاقبة " سريعة ومباشرة .

ثالثا - إن اللحظة الحدسية التى يعيشها الفيلسوف من خلال النظر إلى ذاته التى تفكر ، لاتخضع لمنهج الشك ، الذى طبقه على أجزاء فلسفته برمتها ، إنها لحظة تستوقف الشك وتصد أمامه ، لانها برهة صدق ووضوح كامل ، لحظة إدراك الانسان لذاته المفكرة ، هذا الإدراك الذى يتم فكريا ، بهدف إدراك الفكر أيضا ليؤكد فى النهاية وجود الانسان الذى يفكر لانه موجود (فأنا أفكر فانا إذن موجود)

(١) يقصد الفيلسوف بالحدس : هو النظرة المباشرة السريعة ، التى تتم فى لحظة من الزمن ، ويسهل ادراكها ، بل هى أصلا مدركة لسرعتها الفائقة ، ولوضوحها الذى يزول معه كل شك ، وهذه النظرة السريعة المباشرة ، التى تحدث كومضة فى الذهن ، تختلف عن "القياس" (١) ، الذى يتم فى زمان معين ، كما تختلف أيضا عن الاستدلال المنطقى (٢) الذى يتدرج من " المبادئ إلى المطالب " على حدى قول فلاسفة العرب ، أو من المقدمات إلى النتائج التى تنتج عنها على حد قول المناطق .

(1) Syllogisme

(2) Inférence

الفصل الخامس

التأملات الميتافيزيقية

" رؤية تحليلية "

مقدمة : -----

(١) الدعوة إلى التآنى، وعدم التعجل فى إصدار الاحكام .

(أ) الشك فى العالم المادى المحسوس

(ب) وضوح المعارف وتمييزها مرجعه النفس، وليس الحواس

(ج) رؤية تحليلية ديكرتية على الأفكار

(د) الوجود الموضوعى والصورى، والأشرف فى المفهوم الديكرتى

(هـ) 'إفتراض تعسفى .

القسم الاول : البحث فى الأدلة على وجود الأشياء المادية .

القسم الثانى : البحث فى طبيعة الأشياء المادية .

(أ) أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة .

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق

بالأمور النافعة، أو الضارة .

ويحاول " ديكارت " ايضاح موقفه ، فيذهب إلى انه فى حالة شك الانسان فى كونه موجود ، فان عليه أن يقرر هذه الحقيقة .
 أى يقرر انه يشك ، فالشك ذاته لا يحدث إلا فى النفس ، وعلى هذا الاعتبار يثبت فعل الشك ذاته وجود ذاتا وإلا فما هو مصدر الشك؟
 وعلى أية حال فان اثبات وجود النفس مشتمل على هذه القضية
 " أنا أفكر فأنا موجود " من حيث أن الفكر يتطلب وجود ذات
 والشك يتطلب وجود ذات فحيث انه يشك فهو بالضرورة موجود . وهنا
 يتحول الكوجيتو فى نهاية الأمر الى دوبيتو *Dobito Ergo*
 Sum أى أنا أشك فأنا موجود (١)

إن الكوجيتو على هذا النحو يعد وثيق الصلة بالنفس والعقل،
 والفكر فالموجود يشك . والشك تفكير يثبت الوجود فى لحظة سريعة
 مباشرة أى فى حدس أو حركة بسيطة للذهن . فالفكر أو الشك كل
 منهما دلالة أو علامة تشير إلى الوجود .
 وعلى هذا النحو يعتبر الكوجيتو (٢) عند " ديكارت " أساس
 المعرفة وسندها اليقيني الذى يبسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة
 الوجودين الالهى والخارجى " (٣)

بعد أن أثبت "ديكارت" وجود الأنا أو الذات وبعد أن ثبقت
 من هذا الوجود يحاول اثبات وجود الجواهر الثلاثة وهى الجوهر
 النفسى ، والروحى ، والجوهر المادى .

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة
 (2) *Le Cogito.*

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة .

مقدمة:

بعد أن عرضنا في الفصلين السابقين لحياة الفيلسوف ومؤلفاته ومنهجه، وبيننا أهمية انتهاجه الشك، بغرض الوصول إلى اليقين آثرنا في هذا الفصل أن نعرض لتفصيلات مذهب "ديكارت" بصددها المنهج وبيان الأدلة على وجود النفس وخلودها، وفي التمييز الحاسم بينها وبين الجسد، وفي وجود الله وغير ذلك من موضوعات رئيسية وعامة.

ويعد كتاب التأملات من أشهر وأبدع ما كتب الفيلسوف، وتتمثل قيمته العلمية في احتوائه على الرؤية الديكارتية الكاملة للميتافيزيقا، وإن ما ظهر من آراء في الفلسفة والمعرفة في بقية مؤلفاته : كالمبادئ مثلا . أو البحث عن الحقيقة . لاتعدو أن تكون شذرات ، لاتوفى بتوضيح فلسفته التي عرضها في التأملات ونعرض لها بصورة موجزة بغرض الوصول إلى الخطوط الرئيسية للميتافيزيقا الديكارتية .

١- الدعوة إلى التأني وعدم التعجل في إصدار الأحكام :

يبدأ الفيلسوف مدخله للشك، بدعوة للتريث وعدم التعجل في إصدار الأحكام . وعدم التسليم بما يبدو لنا لأول وهلة، إنه حق على أنه كذلك، ما لم تبين البداهة - بداهة العقل - أنه كذلك لأنها معيار اليقين ودليل المعرفة الصادقة المتميزة، المبرأة من الخطأ والذلل.

انطلق " ديكارت " إثر هذا المبدأ ، في الشك في حقيقة الأشياء الحسية . (أمور العالم المادي) ، باعتبار أن حواسنا كثيرا ماتخدعنا، وذهب يؤيد منهجه هذا بأدلة من حياتنا

- ١٦٢ -

وهكذا يقدم "ديكارت" في التأمل الأول من تأملاته فلسفة الفلسفة الأولى " التمهيد الأولى لمنهج في الشك بصفة عامة، موضحا فيه الأسباب التي تدفعنا إلى الشك في الأشياء بوجه عام، والمادية منها بوجه خاص، وهو إذ يقدم هذا التمهيد، إنما يحاول تدريب عقولنا على ممارسة فعل الشك، وترويض أذهاننا على التجرد من نوازع الحس وغلاظل المادة. كما يدفعنا من جهة أخرى إلى التريست وعدم الشك في الأشياء التي قد نعتقد في المستقبل أنها صحيحة وبقينية.

أ - الشك في العالم المادي المحسوس :

يبحث "ديكارت" في التأمل الأول من التأملات في الفلسفة الأولى " وهو بعنوان : " في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك " يبحث الانسان أن يضع " جميع الأشياء التي تلقاها من معارف وعلوم وغيرها موضع الشك ولولمرة واحدة. وذلك بقدر الامكان " وهو يعبر عن ذلك في نص آخر له يذكر فيه : " ليس بالأمر الجديد ما تبين من أنني منذ حادثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة، وكنت أصيبها صحيحة، وأن ما بنيت منذ ذلك الحين، على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا شيئا مشكوكا فيه جدا ولا يقين له، فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي، من الشروع الجدي في اطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولابد من بدء بناء جديد من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئا وطيدا مستقرا لكن هذا المشروع بدا لي مشروعا ضخما جدا، فانتظرت حتى أبلغ سنا يكون

الواقعية ، فى حال اليقظة تأرة ، وعند النوم تأرة أخرى .

يرى " ديكارت " أن الحواس مصدر خداع كبير، دليل ذلك أن، الأشياء التى تبدو لنا فى الواقع أو الحقيقة، قد لا تتراءى لنا على النحو الذى هو عليه بالفعل ، أو فى الواقع " حقيقة الأمر". فظاهرة الأظلام وما نشاهده فيها فى أثناء النوم، من مناظر، وأشخاص، وأماكن ومواقف وغيرها .. لا وجود لها فى عالم الواقع ، لا عند الإنسان فى حال يقظته لا يجد شيئا ألته ، مما رآه أثناء نومه . ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل إنه أحيانا تبدو الأشياء المادية أمام أعيننا على غير حقيقتها فقد تبدو على نحو صغير أو كبير، منكسر أو مائل، وهى ليست كذلك ، إذ يبدو لنا حسب النظر إليها، وفى إطار الوسط الذى توجد فيه ، وهى على غير حقيقتها .

إن غموض التعرف الدقيق على العالم المادى ، وصعوبة التوصل المباشر كمعرفة يقينية ومؤكدّة عنه ؛ إنما يدهونا للبحث عن بصيرة نافذة، نتمكن من طريقها من رؤية الشئ فى حقيقته وأن نعرفه بيقين كامل دون أدنى لبس .

إن الشك فى حقيقة الأشياء المادية فى العالم معناه : أن نعدل من كل معرفة لا تقوم على حدس من حدوس العقل، ومعنى ذلك أن تكون نظرتنا بعيدة كل البعد عما هو مادى ملموس أو محسوس .
إن النظرة النافذة الحدسية تتميز بالعقلية الخالصة المجردة، وبأنها نتاج ذهن صافى خالص مبرأ من علائق المادة، مقطوع الصلة بعالم الحس أو الخيال .

أخرى ، لانستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل وان كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك : أنى ها هنا جالس قرب النار، لا بـسـس عباءة المنزل وهذه الورقة بين يدي وأشياء أخرى من هذا القبيل^(١) ومن تحليل هذا النص نجد أن "ديكارت" يستوقف منهج الشك قليلاً كي يستوضح حقيقة ذاته .

ويرى الفيلسوف أنه ، وان كان يشك فى المعروضات الخاصة بالحواس ، يقصد بذلك ما يحيط به من أشياء مادية ، وبعد أن يتأكد من خداعها وبطلانها لما تتصف به معرفتها من نقص وخداع . لكنه لا يشك فى أن نفسه تعرف جميع ما يحيط بها من أحوال .

ان هذه النفس *l'âme* التى تعرف جيداً أنها تحلم ، وتتوهم ، ثم تستيقظ فلا تجد شيئاً ، هذه النفس التى تفكر وتعرف أن الحواس غاشة خادعة ، ويجب إعادة النظر فيها ، وأن هذا العقل الذى يفكر ويحلل ، يشك ويرفض ويقبل ، هذا الجسد هاتان اليدان هل يستطيع الفيلسوف أن يشك فى مجرد وجود كل منها ؟ وهل فى الامكان مجرد تصور عدم وجودها ؟ .

» البحث عن الذات :

ان "ديكارت" يفترض وفقاً لمنهج الشك ، عدم وجود تطابق بين الفكر والواقع ، أو بمعنى آخر يتصور أن بداهة الانسان ، أو شعوره الذاتى الداخلى ، ينفصل تماماً عما يحدث فى الخارج أى فى عالم الأعيان (فى الواقع) . وحيث افترض الفيلسوف ذلك ، فقد ذهب يبحث

(١) ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ت د - عثمان أمين ص ،

نفجها هائلا دون أن أمل سنا أخرى بعدها أكون أصلح منها
لتنفيذه ، وهذا ما جعلنى أرجى الأمر طوال هذا الزمن ، حتى غدوت
اعتقد أننى أكون مخطئا ، أن أنا أنفقت فى الاستزادة من التدبير
ما بقى لى من وقت للعمل " (١) .

بعد أن بين "ديكارت" فى نعه السابق ضرورة النظر إلى
المعارف والمعتقدات ، التى تلقاها منذ حداثة سنه بدأ فى عرض
الأشياء التى يمكن أن يقعها موضع الشك ، وهى تشمل الأشياء التى
تعرف لحواسنا ، والتى لا يمكن التيقن منها ، وذلك بسبب ما يعترض
حواسنا من خداع ولبس يودى بدوره إلى خطأ المعرفة ، وكذلك
ما ينتابنا من أوهام وما نشاهده من أحلام فى النوم .

وكان الفيلسوف قد نظر إلى المعرفة الحسية من قبل ، باعتبارها
معرفة يقينية ومؤكدة ، غير أن تجربته قد أطلعتة ، على أنها
كثيرا ما تخدعنا ، ويجب عليه أن يأخذ جانب الحذر منها ، ولا يعود
للثقة فيها مرة ثانية . ومن أجل ذلك ، يذهب الفيلسوف إلى
تحليل الأشياء والأفكار من حوله ، ويقعها تحت منظار الشك ، للتأكد
من صدقها ووضوحها ، فيقرر بأنه ربما قد شك فى أحكام الحواس
Senses التى أحيانا ما تخدعنا وذلك لعدم الدقة
فى احساسنا بها وبعدها عنا ، ولكن هل يعنى ذلك أنها تخدعنا
أيضا فى أفعالنا الشخصية ، والحقيقية التى نقوم بها بالفعل ، يقول
الفيلسوف : " لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان فى أشياء
صغيرة جدا ، وبعيدة جدا عن تناولنا ، فقد نقع على أشياء كثيرة

(١) ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ت د عثمان أمين ص ٧١
مكتبة الانجلو المصرية .

اللهم إلا إذا أصبحت مشيلا لبعض المخبولين، الذين أختلت آدمغتهم
وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة، فما ينفكون
يوكدون أنهم ملوك في حين أنهم فقراء جدا، وأنهم يلبسون ثيابا
موشاة بالذهب والأرجوان في حين أنهم في غاية العرى أو يتخيلون
أنهم جرار وأن لهم أجساما من زجاج إلا أنهم مجانيين ولن أكون
أنا أقل منهم اسرافا وخيلا إذا اقتديت بهم ونسجست على
منوالهم" (١)

تبين لنا من تحليل هذا النص أن الفيلسوف قد دعا إلى الشك
في سائر المعارف التي تلقاها واكتسبها من طريق حواسه من حيث
أنه إنسان له أعضاء (يدان ورجلان وجسد) وأن من عادته أن ينام
وأن يتمثل في الحلم الأشياء ذاتها التي يراها في يقظته، ومن هنا
كان عليه أن يشك في جميع الأشياء العامة التي كان من المحتمل أن
تكون نماذج لأفكار خاصة به من حيث أن الإنسان لا يستطيع التمييز
الحاسم بين حالي اليقظة والنوم، وأن الأحلام كثيرا ما تصور جزءا
كبيرا من الواقع وهو يعبر عن ذلك بقوله: "واذن فلنفرض الآن،
أننا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس
وبسط اليدين وما شابه ذلك إن هي إلا رؤى كاذبة، ولنذهب إلى
أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحو ما نراها
لكن لابد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التي تتمثل لنا في
النوم كلوحات وصور لا استطاع تكوينها إلا على فرار شيء واقعي
واذن فهذه الأشياء العامة على الأقل - كالعينين والرأس واليدين -

من يقين، يتطابق فيه الفكر مع الواقع بالضرورة ، فلم يعثر إلا على حالة واحدة ، ذكرها من أجل التخلص من افتراضه اليائس، تمثلت في وجود ذاته المفكرة ، " أنا أفكر فأنا إذن موجود " بيد أنه لم يستطع انكار أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم على وجود الجسد، أو على أى شيء مادي آخر ، لكنه قد فعل ذلك لكى يجد ملجأ آمناً وأساساً وطيداً لا يزعزعه الشك فى اثبات وجود هذه الذات ، وحمايتها من ثورته التى لم تبق على شيء فاضطر بآدى الأمر إلى اثبات وجوده الذاتى الماهوى، واعتبره المنطلق الأساسى إلى معرفة العالم .

ومن الملاحظ أن محاولة اثبات ذاته على هذا النحو قد أبانت بوضوح من التأثير المدرسى على فكره ، وهو الذى كان يسلم بالتجربة الحسية دون محاولة تمحيص أو ضبط لها .

كما تعتبر محاولته لاثبات وجود الذات بالنظر إليها قبل التطلع إلى العالم الخارجى، على عكس ما كان معروفاً وسائداً من أن الانسان منذ الطفولة يتجه ببصره صوب العالم الخارجى أى يبدأ من العالم أولاً .

وهكذا يكون "ديكارت" قد غير بهذا الكوجيتو النظرية التقليدية للعالم التى كانت تبدأ من الخارج أى من العالم، وحولها إلى نظرة ذاتية داخلية تبدأ من الذات الانسانية وتنتقل إلى عالم الحس والمادة .

وفى محاولة اثبات أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم دليلاً أو شاهداً على وجود أى جسم مادي آخر ، يعبر "ديكارت" بقوله :
" وكيف استطيع أن أنكر أن هاتين البيدين يداى ، وهذا الجسم جسم

ومعدها وكذا المكان الذى تشغله، والزمان الذى تدوم فيه، وما شاكل ذلك وإذن فلعلنا لا نكون مسرفين فى الاستدلال إذا قلنا أن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التى تعتمد على النظر فى الأشياء المركبة هى عرفة للشك القوى واليقين فيها قليل، فى حين أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم التى لا تنظر إلا فى أمور بسيطة جدا. وعامة جدا دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقينى لاسبيل إلى الشك فيه، فسواء كنت مستيقظا أو نائما هنالك حقيقة ثابتة وهى أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما. وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبدا. وليس يبدو فى الامكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلالة يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين" (١)

يحاول "ديكارت" فى عرض هذا النص أن يميز بين مجموعة العلوم التجريبية وبين العلوم الرياضية من حيث أن الأولى مشكوك فيها لأن مجال بحثها ينصب على الأشياء المركبة. فى حين أن الثانية وقد بلغت من البساطة والعمومية حدا كبيرا ولا تولى اهتماما كبيرا لمدى تحقق نتائجها فى عالم الواقع أو عدم تحققها فهى لذلك علوم يقينية لاسبيل إلى الشك فيها ويكفى دليلا على ذلك علوم الحساب والهندسة التى تخاطب الرموز وتتعامل مع الأعداد. ويكون مجال بحثها التصورات المتعلقة بالذهن الخالص التى لا تمس نتائجها أرض الواقع العملى لا بسلب ولا بإيجاب. إن هذه العلوم الرياضية هى

والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة" (١).
 من خلال هذا النص الذي ينظر فيه الفيلسوف إلى الأشياء العامة
 كالجسد والعينين والرأس واليدين وغيرها من قبيل الأشياء الواقعية
 الموجودة كأشياء خيالية متصورة، ينطلق الفيلسوف قياساً على ذلك
 إلى افتراض وجود أشياء أخرى أبسط وأشمل، أشياء حقيقية
 وموجودة وتمتزج بفكرنا امتزاج مجموعة الألوان الحقيقية التي
 تتكون من امتزاجها جميع صور الأشياء على أي نحو كانت سواء
 حقيقية واقعية أم مختلفة أم وهمية. وتعد الطبيعة الحسية
 (٢) **Corporeal Nature** وامتدادها **extension**
 وكمها **Quantité** ومقدارها **Magnitude** وعددها
Nombre وأيضا المكان الذي تشغله **Place** والزمان
Temps الذي تدوم فيه وغير ذلك من قبيل هذه الأشياء وقد
 عبر الفيلسوف من ذلك في قوله: " ... لو صح أن الأشياء العامة
 أعنى الجسم والعينين والرأس واليدين وماشابه ذلك يمكن أن تكون
 خيالية فإنه لامناس مع ذلك من الاقرار بأن هنالك على الأقل
 أشياء أخرى أبسط وأشمل منها هي حقيقية وموجودة ومن امتزاجها
 على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية ويتكون كل ما يقوم
 في فكرنا من صور الأشياء سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية
 أو مختلفة وهمية ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعية الجسمانية
 على العموم وامتدادها، وأيضا شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها

(١) ديكارت عثمان أمين ص ٧٤ ، ٧٥

(٢) **Extension; Etendue**

الامتشاف بأن لاشيء من كل ما تعلمته وحسبته صحيحا بل لابد أن يكون
موضع شك "

مما سبق يتبين لنا أن " ديكارت " قد فتح الباب أمام
المبررات التي تجعل في إمكاننا الشك في الأشياء عامة وفي الأشياء
المادية بوجه خاص وقد ابتدع "ديكارت" هذا المنهج بهدف تهيئة
الأذهان للتمرد على سيطرة الحواس ومحاولة مغالبتها والارتساع
فوقها وحتى يجعل من الحقائق مجالا للوضوح والصدق لا يشك فيه ففى
المستقبل مرة ثانية .

ومن خلال تطبيق منهج الشك يتعرض الفيلسوف لمسألة شائكة
وهامة وهى الصلة بين نفس الانسان وبين جسده محاولا الوصول إلى
معرفة طبيعة النفس الانسانية ، وهل من الميسور على الانسان الوصول
إلى معرفة حقيقتها معرفة واضحة ؟ وهل تعد معرفتها أوضح وأيسر
من معرفة الجسد ؟ .

لقد أجاب الفيلسوف على هذه التساؤلات من خلال عرضه للتأمل
الثانى من تأملاته الميتافيزيقية الذى يحاول فيه البحث عن حقيقة
أولى يقينية تصمد أمام منهج الشك الذى انصب كما لاحظنا على
الأفكار والمعتقدات السابقة ، وكذلك على المحسوسات والمعروضات حتى
تأكد له غشها وخداعها وأنه ينبغى إعادة النظر فيها فبسر أن
الفيلسوف يمتضى على هذا المنهج إلى آخر مداه ، حتى ينتهى به المطاف
إلى أمرين لاشألت لهما أولهما : هو أن يصل إلى يقين جازم لاسبيل
إلى الشك فى حقيقته . والثانى : " ألا يصل إلى شيء يقينى على
الاطلاق فى هذا العالم .

التي يقدرها الفيلسوف ويتأكد من صحة نتائجها فحصيله جمع اثنين وثلاثة هي خمسة دائما في كل زمان ومكان وطبقا لافعال العقول الموزعة على الناس بعدالة فائقة ، كما انه لا يختلف رأيان اثنان في صحة أن المربع شكل هندسي ذو أربعة أضلاع .

ولكن هل سلمت هذه المعرفة الرياضية اليقينية الواضحة المحددة

من الشك عند " ديكارت " ؟

انها لم تسلم هي أيضا من انسحاب موجة الشك عليها تلك الموجة العارمة التي اجتاحت كل مظاهر الفكر الديكارتى ، فقد تصور الفيلسوف وجود شيطان ماهر يضلله ويخدعه ، ليصور له الحق حتى على مستوى المعرفة المتميزة بالدقة والبساطة والعمومية باعتبار أن نتائج الرياضيات في حالات الجمع والطرح والقسمة هي ضرورات ذهنية خالصة ولا تعنى بذلك افتراض أن الأعداد الموجودة في ذهن هي ذاتها الأعداد الموجودة خارجه ، أى أن تكون حصيله جمع اثنين وثلاثة تساوى خمسة داخل ذهن وخارجه فمن الممكن أن يعترى ذهن التعب ولا يستطيع متابعة العمليات الحسابية والانتباه إليها وتركيز ذهن في محاولة حلها وكذلك ربما أن الاله لا يسمح بوسع قدرته بوجود الجسم ولا الشكل ولا المكان في الحقيقة والواقع على الرغم من أنه قد أوجد أفكار هذه الأشياء في أذهاننا ، وربما أنه أراد أن يوقع الانسان في خطأ جسيم كلما أخطأ في محصلة جمع الأعداد يقول "ديكارت" في هذا الصدد: " لكن الاله بوسع رحمته يتنافى معه أن أقع في ثمة خطأ من هذا النوع ومع ذلك فاننى أكون عرضة للوقوع في الخطأ على الدوام لذلك فأنا مجبر على

يقول "ديكارت" في مناسبة تأكيد حقيقة وجوده : " ليس من شك في أنى موجود، متى أظننى فليظننى ما شاء ، فما هو ————— بمستطیع أبدا أن يجعلنى لاشىء ، ما دام يقع فى حسابى أنى شىء فينبغى على وقد رويت الفكر ، ودققت النظر فى جميع الأمور أن انتهى إلى نتيجة ، وأظننى إلى أن هذه القضية " أنا كائن وأنا موجود " قضية صحيحة بالضرورة ، كلما نظقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى ^(١) ويعود "ديكارت" ليتساءل عن معنى هذه النفس ، أو الانية التى يعرف أنها موجودة فيخطر من النظر إلى شىء آخر على أنه نفسه . يتصور الفيلسوف أنه إن كان يعتبر نفسه انسانا فما هو مفهوم الانسان فى تعوره ؟ هل هو حيوان ناطق ؟

وان صح هذا التعريف للانسان ، فسوف يتبع ذلك تحليل فكرة الحيوان ، ومعرفة ما هو الناطق بالتحديد ، وفى هذه الحالة يذكر "ديكارت" : أنه سوف ينزلق إلى عدد لانهاى من الأسئلة والتحليلات بيد أن هناك فكرة تبدو أبسط من الأولى ، وهى النظر لهذه النفس باعتبار أن لها جدا انسانيا ، كما أن لها وجها ويدين ، وقدرة على التغذية والمشى ، وعلى الحس ، وعلى التفكير ، وأنه كان يرجع كل هذه الأفعال إلى نفسه ، بدون أن يتوقف ليسألها عن ماهية النفس ويعبر عن هذا المعنى بقوله : " وإذن لماذا كنت أظننى من قبل ؟ كنت أظننى انسانا ، فلا شك ولكن ما الانسان ؟ أأقول انه حيوان ناطق ؟ كلا بالتأكيد لأن هذا يقتضى أن أبحث عن معنى الحيوان ، ومعنى الناطق ، فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور

وبعد أن شك الفيلسوف في جميع الأشياء التي يراها أحسن بأنه ربما يكون هناك شيء آخر مختلف عن كل هذه الأشياء ولا سبيل إلى الشك فيه ، إن هنالك إلها قادرا يودع ذهن الإنسان أفكار الأشياء الحسية ومورها إلا أن هذا الافتراض ليس ضروريا حيث أنه باستطاعة الإنسان أن يتحدث هذه الصور والأفكار في نفسه ثم ينظر الفيلسوف إلى ذاته ويتساءل هل هو شيء ؟ لكي يذهب إلى أنه قد أنكر هذا الشيء من قبل (أنكر أن يكون له حس أو جسد) ولكن هذا لا يبرر كونه شيئا ما مهما فقد حسه أو جسده . بيد أنه حتى هذه اللحظة كان قد اقتنع بأنه ليس في العالم شيء على الإطلاق لانفوس ولا أجسام ، وهذه حقيقة غير أن ذلك أيضا لا يبرر كونه شيئا إذ أنه يكفر في أن يكون أو لا يكون ، ولكن ربما كان هناك شيطان مكر يضلله ، ويحاول مخادعته ، ولكن حتى هذه المخادعة ، وهذا التخليط الشيطاني لن يفقده حقيقة " كونه موجودا " .. إذن فهو موجود أو على - حد تعبيره - " أنا موجود مجرد قضية صادقة ، أتيقن منها مهما كانت الظروف والمبررات " يقول "ديكارت" بهذا المدد : " ولكنني اقتنعت من قبل ، بأنه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام ، واذن فهل اقتنعت ، بأنني لست موجودا كذلك؟ هيهات فاني أكون موجودا ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء ، ولكن هنالك لا أدري أي مغل شديد البأس ، شديد المكر يبذل كل ما أوتي من مهارة لافلالي على الدوام " (١) .

(١) التأملات - عثمان أمين - ديكارت ص ٩٥ (التأمل الثاني) في طبيعة النفس الانسانية ؛ أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد .

ما يستطيع الفيلسوف أن يقرره : هو انه شيء مفكر وهذا يعنى :
(انه لو كان شيئا آخر زيادة على ذلك فانه لايدرى ولايستطيع
أن يقول عنه شيئا آخر فى هذه اللحظة) .

ان شيئا يفكر هو شيء يشك ، ويفهم ويتصور يثبت وينفى
يفكر ويتخيل ويحس لان كل هذه الافعال متعلقة بالتفكير يقول
" ديكارت " فى تفسير هذا المعنى : " ... فلننتقل إذن إلى صفات
النفس ، ولننظر، هل منها ما هى موجودة فى أول ما ذكرنا، منها
قوة التغذى وقوة المشى . ولكن إذا صح أنى لاجسم لى صح أيضا انى
لاقوة لى على المشى ، ولا على التغذى . وصلة أخرى من صفات النفس
هو الاحساس ، لكن الاحساس مستحيل كذلك بدون الجسم .

يضاف إلى هذا أنى كثيرا ما كنت أعتقد فيما مضى، أنى
أحست فى النوم أشياء كثيرة ، تبينت فى اليقظة أنى لم أحسها
فى الواقع .

وصلة ثالثة من صفات النفس هى التفكير ، وأنا واجد هنا أن
الفكر هو الصلة التى تخصنى، وانه وحده لاينفصل عنى : أنا كائن،
وأنا موجود : هذا أمر يقينى . ولكن إلى متى ؟ أنا موجود ما
دمت أفكر ، فقد يحمل أنى متى انقطعت عن التفكير تماما
انقطعت عن الوجود بتاتا . " (١)

فهمائل أخرى أصعب وأكثر تعقيدا، وأنا لا أريد أن أضيع ماترني من أوقات الفراغ القليل ، في محاولة الكشف ، عن مثل هذه الصعوبة ولكني أوشر أن أنظر هنا في الخواطر ، التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدّها إلا من طبيعتي وحدها حين عكفت على النظر في وجودي حسبت أولا أن لي وجها ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم ، على نحو ما يبدو في جسد آدمي ، وهو ما كنس أدل عليه باسم الجسد، وحسبت أيضا أن من شائي أن أتغذى وأن أمش وأن أفكر، وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس، وإن كنت لم أطل التفكير في ماهية هذه النفس" (١)

بعد هذه المحاولات السابقة لتأكيد وجود الذات ، ينتقل "ديكارت" بعد ذلك إلى تحليل الأفعال الإنسانية ، وهل ترجع إلى النفس أم إلى الجسد كفعل المشي مثلا ، وفعل التغذي انه يقوم بهما ، وهما أفعال ذات التي تتطلب جسدا ، وكذلك فعل الاحساس الذي يتطلب أن يكون له جسد يخص به . بيد أن هناك فعلا واحدا هو " التفكير " لا يستطيع أن يرجع إلى الجسد بل يخص به ذاته أو نفسه . وبواسطة يستطيع أن يؤكد أنه موجود في ذاته . وحيث انه لا يريد أن يقرر شيئا لا يكون عليه يقين كامل منه ، فهو لذلك ليس متيقنا سوى من أنه شيء يفكر ومن جهة أخرى فربما كان الجسد وما يتعلق به من أفعال غير موجود في الواقع وربما أيضا أن هذا لا يكون من جهة أخرى مختلفا عن أنيته التي يعرفها غير انه لا يجادل في هذا الأمر طويلا ، لكنه يجادل في الأشياء التي يمكن أن يعرفها معرفة يقينية ، لذلك فكل

(١) ديكارت - التأملات ، التأمل الثاني ص ٩٧ .

ومن خلال عرض هذا المثال الشهير يحاول "ديكارت" اثبات

الآتى :

أولا : ان الامتداد والشكل ، وهما الفكرتان الواضحتان من الشمعة ، والذي لا يستطيع الخيال أو الحس الاحاطة بهما ولا يوجد سوى الذهن وحده ، هو القادر على فهمهما والاحاطة بهما .

ثانيا : ان الرؤية الذهنية المتعلقة بالحدس أو باللمحة الذهنية السريعة للشيء ، تختلف تمام الاختلاف من مجرد النظر للشيء من خلال النظر إليه أو لمسه ، إذ أن رؤية الشمعة بالبصر ، لا تجعل المرء يدرك منها أكثر من الصفات العرضية التى سبق ذكرها ، كالشكل والصلابة والطعم واللون ، وغيرها من صفات ، يمكن أن تتغير وتتحول بشكل كبير وسريع ، وشتان ما بين النظرة العقلية أو اللمحة الذهنية ، التى هى بمثابة ادراك مباشر للشيء فى ذاته أى فى طبيعته وحقيقته ، وما ينجم عنها من صور أولية فى الذهن ، وبين النظرة الواقعية المتعلقة بالبصر واللمس ، والتى تدرك الشمعة أو الناس الذين يمرون بالطريق مرتدين قبعاتهم ومعاطفهم ، أو غير ذلك من أشياء لانرى فيها سوى مظاهرها العرضية ، ومع ذلك فاننا نحكم بأن هؤلاء ناس ، وهذه شمعة وغير ذلك . لذلك يرى " ديكارت " أهمية تجنب أساليب الكلام الذى ابتدعته العامة ، ومحاولة الارتفاع من مرتبة المعرفة العامة بالأمور .

ثالثا - مما سبق يرى "ديكارت" عدم الركون إلى الحواس أو الخيال ، طريقا لتحصيل المعرفة الجلية المتميزة ، وينتج عن ذلك امكانية أن تكون المعرفة التى لدى الانسان عن نفسه ، أكبر تميزا

ب - وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس الحواس :

وحيث انتهى الفيلسوف بفكره إلى أنه موجود، أو شيء يفكر فقد انتهى إلى معرفة دقيقة بنفسه إلى حد كبير، لكن ذلك لم يمنعه من الاقرار : بأن الأشياء الجسمية والواقعية ، التي يمكن أن تلمسها الحواس ، ويمكن للإنسان أن يتخيلها هي أيسر من معرفة نفسه (أنيته) ، من حيث كونها جزءا مجهولا وغامضا فيه .

وقد أراد الفيلسوف أن يؤكد أنه على الرغم من البساطة الظاهرة ، والسهولة الواضحة ، في تقصي حقائق الواقع ، وتيسر معرفتها عن طريق الحواس ، إلا أن كل ما يبدو واضحا ومتميزا منها لا يرجع إلى الحواس ، ولا إلى الخيال ، بل يرجع إلى فعل الذهن وحده ، وقد دلل على ذلك بمثال " قطعة شمع العسل " التي تبدو حلوة المذاق ذات رائحة ولون وشكل وبرودة ، ويمكن أن تحسها اليد ، وتتناولها حيث يقرر الفيلسوف : أن ما يعرفه عن هذه القطعة من الشمع ، هو مجرد صفاتها السالبة الذكر ، والتي نستمدّها عن طريق الحواس ، لكننا في حالة ما إذا قربنا هذه الشمعة من النار ، لتحولت إلى مجرد شكل آخر يعرف بالامتداد ، ولتغيرت أيضا كل صفاتها ، ومع تحولها إلى مجرد امتداد ، يمكن تشكيله في صور مختلفة ولا متناهية ، تعجز المخيلة أن تحيط حصرا بكل صورها كما تعجز عن ادراك كل التغيرات التي حدثت لها - لقطعة الشمع -

لذلك يبقى لدى الفيلسوف فكرتان رئيسيتان هما : (الامتداد والشكل ، وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة ، والمدركتان بالذهن وحده .

نص الله "على جهة الشرف" ، لان كل ما هو في العالم ، إنما يصدر من الله لكن العالم حقيقة لا يوجد في الله على جهة الصورة ، لأنه ناقص والله كامل وقد عبر "ديكارت" من هذه الفكرة بقوله : يقال على الأشياء أنها موجودة فيها على جهة الشرف ، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة ، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقا وامتياراً" (١)

وقد عرض الفيلسوف لهذه الموجودات في معرض ذكره لفكرة وجود الله ، وهو يضرب مثلا لذلك في النص الذي يقول فيه : " فمثلا الحجر الذي لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن في الوجود ، اذا لم يكن قد أحدثه شيء يملك في ذاته اما على جهة الصورة ، أو على جهة الشرف كل ما يدخل في تركيب الحجر " اي انه ينبغي أن يملك عين الأشياء الموجودة في الحجر ، أو أشياء أخرى أرفع منها ، وكذلك الحرارة لا يمكن أن تتولد في شيء كان خاليا منها من قبل إلا بعلّة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة في الكمال ، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى " .

ويقترب "ديكارت" تدريجيا في عرضه لفكرة وجود الله باعتباره العلة التي تحوى كل الكمالات ، وهو أيضا علة أفكارنا فيعرض لثلاثة أدلة على وجود الخالق هي : الدليل الانطولوجي ، ودليل الكمال ، ثم دليل النقص . حيث استطاع من خلال عرضها اثبات وجود الله على نحو ما سنعرض له فيما بعد .

وهكذا برهن الفيلسوف على وجود إله خالق ، يقول في موضوع هذا الوجود : " أقصد بلفظ الله جوهرًا لامتناهيا ، أزليا منزها عن

عن أى معرفة أخرى ، على الرغم من عدم وجود أى دور ، لأفعال الحواس أو الخيال .

وقد عبر من فكرته هذه بقوله : " لننظر الآن فى الأشياء التى يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزا مما عداها أعنى الاجسام التى نلمسها ونراها ، لا أقصد فى الحقيقة الاجسام عموما ، لأن هذه المعانى العامة تحتوى عادة على قدر غير قليل من الغموض ، ولكن لنقتصر منها على جسم معين ، فننظر فيه ، ولناخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل : لقد أخذت لتوها من الخلية فلم تذهب منها بعد حلوة العسل ، الذى كان فيها ، وما زالت بها بقية من أريج الزهور ، التى اقتطفت منها . لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ، وهى جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد وإذا نقرت عليها خرج منها صوت ، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التى تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

ولكن ها هى ذى لد اقتربت من النار وأنا أتكلم فماذا أشاهد ؟ يتلاشى بقية طعمها ، وتذهب رائحتها ، ويتغير لونها ، ويذهب شكلها ويزيد حجمها ، وتصبح من السوائل ، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت .

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها ؟ لابد من التسليم بأنها باقية ، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك ، أو يحكم حكما مخالفا ، واذن فما هو الشيء الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التمييز ؟ لاشء يقينيا من كل ملاحظته فيها عن طريق الحواس ، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر

بالفكر ، فانى أرى بوضوح ، أنه ما من شيء هو عندى أيسر وأوضح معرفة من نفسى ، ولكن لما كان من العسير أن نتخلى بمثل هذه السرعة من رأى ألفناه منذ أمد طويل ، فيجمل بى أن ألقى على هذا الموضوع وقفة قصيرة ، حتى يكون فى طول تأملى ما يجعل هذه المعرفة الجديدة ، أعمق انطبعا فى ذاكرتى " (١)

ينتقل " ديكارت " بعد هذه المرحلة التى بدأ فيها بالشك ، وحاول تحليل جوهرى النفس والجسد ، ولكى يتيقن من أن البدهة علامة على الحق ، لزمه أن يبرهن على وجود الله ، وعلى أنه ليس مغلا .
ويبدأ هذا المدخل إلى معرفة الله ، بتحليل المعرفة الموجودة فى الذهن عن الأشياء ، ويقصد بها السماء والنجوم وسائر ما يدركه عن طريق حواسه ، فيسأل الفيلسوف عن علة قبوله لهذه الأشياء ؟ فيعرف أنه قبلها وجعلها واضحة لا شيء ، إلا لأنها كانت تعرض لذهنه وهذه الأفكار موجودة فى نفسه ، غير أنه إزاء تطبيق منهج الشك وتأكيده للوضوح والجلاء يذهب إلى أنه قد تصور صدور هذه الأفكار عن الأشياء الخارجية ، طبقا لحكم العادة وليس بحكم الاستناد إلى المعرفة الواضحة الجلية ، لذلك فقد نظر لهذا الحكم باعتباره غير صحيح ومشكوك فى أمره . يقول " ديكارت " : " على أنى كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة ، على أنها يقينية جدا وجليّة جدا ، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك ، عارية من اليقين ، فما هى إذن هذه الأشياء ؟ هى الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التى أدركتها عن طريق الحواس ، ولكن ما الذى أدركته

(١) التأملات . عثمان أمين ص ١١١ .

التغير ، قائما بذاته ، محيطا بكل شيء ، قادرا على كل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة ، ان صح أن هنالك أشياء موجودة . وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حـدا يجعلني كلما أمعنت النظر فيها قل ميلى إلى الاعتقاد بأن الفكرة التى لدى منها يمكن أن أكون أنا وحدى مصدرها فلا بد ان نستخلص من كل ما قتله من قبل أن الله موجود ، لأنه وان كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسى من حيث أنى جوهر ، إلا أن لفكرة جوهر لامتناه ، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى ، إذا لم يكن قد أودعها فى نفس جوهر لامتناه حقا " (١)

وبعد أن يعرض " ديكارت " لفكرة اثبات وجود الله فى التأمل الثالث ، يبحث فى موضوع " الصواب والخطأ " فى التأمل الرابع .

وفى هذا التأمل يحاول التمييز بين ما هو جسمانى - Corporeal وما هو روحانى Spirituel ، وبين ما هو ذهنى أو معقول محض ، وما هو مادى أو محسوس ، وعندما برهن الفيلسوف على حقيقة وجود الأفكار المعقولة الخاصة بالذهن أخذ فى محاولة تفسير امكان وقوع الذهن فى الخطأ ، وتآدى بسببه ذلك إلى البحث عن العلاقة بين الله المعصوم من الخطأ ، وبين الانسان الذى هو عرضة له ، بين اله منزّه عن الاثم ، وبين انسان مخلوق معرض للخطأ والخطيئة .

يحاول الفيلسوف فى هذا التأمل أن يعرض لبعض المشكلات التى أشارها فى الاخلاق كمشكلة الخير وأصل الشر ، وأسبابه فيعزوه إلى

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان امين ص ١٥٢ - ١٥٣ .

مثل : أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصورا فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلنى أجزم بصحتها ، لأجزم أنى إذا كنت قد رأيت بعد ذلك أن الشك فى هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب ، إلا أنه قد دار بخلدى أن الهاما ربما استطاع أن يخلقنى على جبل أو فطرة تجعلنى أصل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء ، ولكن كلما ورد على فكرى هذا خاطر الذى بدر لى من قبل ، من إله ذى قدرة عظمى وجدتنى مضطرا إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيّل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأنا عظيما جدا " . (١)

بعد هذه المرحلة ينتقل الفيلسوف إلى مرحلة تالية وهى تقسم أفكاره إلى قسمين : أولهما أفكار خالصة (ويقصد بها تصورات الأشياء فحسب مثل فكرة الغول والإنسان وفكرة الله) وثانيهما : أفكار يضيف فيها الذهن بفعله شيئا ، إلى مجرد تمثيل الموضوع : مثل الأهواء حيث تضاف فيها الرغبة إلى فكرة الموضوع ذاته ، وكذلك الأحكام حيث يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع الأفكار الأولى (الخالصة) ، الأفكار الأولى (الخالصة) لا تحتل الخطأ ذلك لأن التخيل يصبح واحدا فى حالة تخيل الإنسان أو لحيوان .

وكذلك الأهواء من حيث أنها أيضا لا تحتل الخطأ فالرغبة الإنسانية سواء كانت معرفة لسوء أو هدافة لخير فإنها أيضا حقيقية ولا يقع الخطأ . أو الزيف سوى فى مجرد الأحكام وبأتم مصدره من

(١) ديكارت - التأملات - عثمان أمين ص ١٣٣ - ١٣٤ .

فيها بادراكا واضحا ومتميزا ؟ لاشيء حقا أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الاشياء قد عرضت لذهنى وما أنا الآن أيضا بمنكر تلاقى هذه الأفكار فى نفسى ، ولكن هنالك أمرا كنت أؤكدده ولمما كنت قد ألفت التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه ادراكا واضحا جدا ، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الاطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عنى وهذه الأفكار صادرة عنها ، ومشابهة لها تمام المشابهة وفى هذا كنت مخطئا ولو تصادف أن كان حكمى صحيحا ، فليس مرجع صحته إلى أى معرفة جاءتمن ادراكى الحس " (١)

والحق أن الأمر لم يتوقف بالفيلسوف عند حد شكه فى مجسرد الأفكار والصور التى فى ذهنه عن الأشياء ، بل تعدى إلى رفضه أيضا للقضايا التى افترض فيها البداهة التامة ، كالقضية القائلة بأن مجموع اثنين وثلاثة تساويان خمسة ، بيد أنه عند هذا الحد يتصور الفيلسوف أنه يستحيل عليه الخطأ ، ما لم يكن هناك إله واسع القدرة ، عظيم الإرادة ، منحه طبيعة جعلته يخطئ ، حتى فيما يظهر له أنه أشد الأشياء جلاء ووضوحا .

لذلك كان عليه أن يحاول جاهدا البحث فى أمرين لاثالثتهما بهذا الصدد هما :

الأمر الأول : أن يستبعد سبب الشك فى القضايا البديهية .

الثانى : أن يبحث عن وجود إله ، ويحاول معرفة ما إذا كان

مفلا أم لا ، وقد عبر الفيلسوف عن هذا المعنى بقوله : " ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جدا ، تتصل بالحساب والهندسة

لكنه لم يقتنع بهذين السببين اللذين ذكرهما حيث ان الاول
الذى يرمى الى التعلم من الطبيعة إنما يقصد به أن يذكر "الميل
الطبيعي" فهو لا يذكر "النور الطبيعي" *La Lumière*
, *Naturelle* غير أنه يجد أن مجال البحث في الخير والشر
قد أبان عن ميل سيقة في نفسه ، وهو يتساءل لماذا لا يكون
هناك بالتالى ميل كهذه قابلة للعواب ومتجنب للخطأ
أما السبب الثانى فانه يبدو غير مقنع أيضا من حيث كون
الانسان ينطوى على مجموعة من الميول والرغبات التى لاتتفق مع
ارادته ، ويمكن أن ينسحب ذلك أيضا على مستوى الأفكار إذ انه
ربما كانت هناك أفكار صادرة عن قوة أو ملكة نفسية مغايرة
لارادته ومجهولة بالنسبة له فيذكر : انه وعلى افتراض ان الأفكار
Idées "حادثة" فى نفسه وفقا لعلل خارجية
فان ذلك لا يعد سببا فى تشابهها مع العلل الخارجية ، ويمثل على ذلك
بمثال الشمس فان فكرتها قد تمثلت فى نفسه على فكرتين : الأولى
طبيعية اكتسبها عن طريق الحواس من حيث انه يبصر الشمس بعينه
أو بحاسة البصر "الرؤية" *Vision* والثانية : ترجع
الى معرفته العلمية بها التى أتته عن طريق اطلاعه على علم الفلك ،
غير أنه يفترض أن اكثرهما صحة ويقينا هي الثانية ، وبالتالى تصبح
الأولى وهى المكتسبة عن طريق الحواس محل شك ولبس يقول "ديكارت" :
"وأقول أخيرا انى وان كنت مسلما بأن الافكار حادثة من تلك
الموضوعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتما بل على
العكس قد لاحظت فى أحوال كثيرة أن هناك فرقا كبيرا بين الموضوع
وفكرته : فمثلا أجد فى نفسى فكرتين عن الشمس متباينتين كلياً .

محاولة تطبيق الأفكار التي تنطوي على الأشياء الموجودة في الخارج
(الواقع) وندرکها بحواسنا ، وتنقسم هذه الأفكار إلى ثلاثة أنواع
هي :

الأولى : الأفكار الفطرية وهي المتعلقة بالأفكار الموجودة في النفس
بالفطرة كفكرة الوجود والحقيقة وغيرها .

الثانية : وهي المصنوعة ، أو المتعلقة بخيالننا أي ما يتدخل فيها
الإنسان بخياله أو ما يصنعه الإنسان كفكرة الحيوان الإنسان
الذي يبدو نصفه إنسانا ونصفه الآخر فرسا .

الثالثة : أما النوع الثالث من هذه الأفكار - فهو النوع (العارض)
وهو الذي يأتي إلى الإنسان من الخارج كفكرة حرارة والضوء
والقمر والشمس وغيرها من أمور طبيعية لا تدخل للإنسان بها
أو بصناعتها .

(ج) رؤية تحليلية ديكارتية للأفكار :

يحاول "ديكارت" - بعد أن قسم الأفكار إلى ثلاثة أنواع -
أن يحللها لمعرفة أسبابها فينظر على سبيل المثال في النوع الثالث
منها وهو الذي أسماه بالأفكار العارضة ، محللا الأسباب التي دفعتها
إلى الاعتقاد بأنها نتاج موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها ،
فيجد أن السبب الأول هو إحساسه بأنه قد تعلمها من الطبيعة .
أما السبب الثاني فيرجع إلى كونها أفكار لا تعتمد على إرادته ولا
تتوقف عليها ويعطى مثلا على ذلك ، باقتراب يده من النار وشعوره
بلسع الحرارة أراد أم لم يرد .

الجوهر اللامتناهي الكلى ، تحتوى من جهة أخرى على قدر أكبر من تلك التى تمثل الجواهر المتناهية الجزئية " .

لذلك وطبقا لما سبق ينبغى أن يكون فى العلة قدر ما فى المعلول من الوجود ولا يصبح ذلك بالنسبة للمعلولات التى ينظر فيها للوجود ذهنى ، وقد عبر الفيلسوف عن فكرته هذه فى قوله : " ولقد بان لنا الآن بالنور الفطرى انه ينبغى أن يكون فى العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما فى معلولها على أقل تقدير : إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمدّه به ان لم تكن تملكه هى فى ذاتها ؟ وينتج من هذا أمور : أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئا ، وأيضا أن ما هو أكمل أى ما يحتوى فى ذاته على قدر أكثر من الوجود لا يمكن أن يكون تابعا ولا معتمدا على ما هو أقل منه كمالا ، وهذا حق وبديهي لا بالقياس إلى المعلولات التى لها ذلك الوجود الذى يسميه الفلاسفة " فعليا " أو " موريا " . فحسب ، بل انه كذلك بالقياس إلى الافكار التى يكون النظر فيها مقصورا على الوجود الذى يسمونه " موضوعيا " (١)

وفى هذا النهى يشير " ديكارت " إلى الوجود الفعلى أو ما يسميه " بالوجود العقلى " الذى يعنى عنده الوجود الواقعى *Realité* *actuelle* الذى يمثل الواقع أو ما هو موجود خارج الذهن وبمعنى آخر يعنى " الوجود فى الاعيان " على حد تعبير متكلمي المسلمين وهو ما يطلق عليه اليوم اسم " الوجود الموضوعى " وهو يختلف

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان أمين ص ١٤٣ .

التباين احدهما مصدرها الحواس ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التي قلت أننا آتية من الخارج . وبهذه الفكرة تظهر لى الشمس فى غاية الصغر، وأخرى : مستمدة من أدلة علم الفلك، أى من بعض معان مفضورة فى نفسى، أو من صنعى أنا على وجه ما وبها تظهر لى الشمس أكبر من الأرض أضعافا كثيرة ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس لا يمكن أن تكونا معا مشابھتين للشمس عينها والعقل يدلنى على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هي أبعد ما تكون عن مشابھتها" (١)

ومن هذا النص يتضح لنا أن الفيلسوف يحذر من اندفاع الانسان ويعتقد بوجود أشياء مختلفة عنه تبحث فى نفسه أمثالها، أو تطبع فيها أشباهها ، ويخلص من هذه الخطوة الى التأكيد على أن كل فكرة لابد لها من علة تتمتع بالوجود الفعلى (الخارجى - الواقعى) بقدر ما يكون لها من وجود موضوعى (ذهنى - عقلى - تمورى) لذلك فان فكرة الكائن الكامل ، قد أتت إلى الفيلسوف من وجود كامل .

ينتهى " ديكارت " عند هذا الحد ليبدأ عرض فكرة جديدة فى هذا الموضوع ، يتجه بها إلى البحث عن الكائن الكامل اللامتناهى . يقول فيها : " إذا تناولت أفكارى لاهوصفها مجرد أحوال من الفكر ولكن بوصفها تمثل شيئا بعينه اتضح لى أن بينها درجات متفاوتة ، وهي تظهر على الوجه التالى : فالأفكار التى تمثل جواهر تتضمن قدرا من الوجود الذهنى بصورة أكبر من تلك التى تمثل

(١) التأملات ، ديكارت - عثمان أمين ص (١٤) .

أو اللمس أو السمع قد تغير كله، في حين أن الشمعة نفسها باقية ربما كان الأمر ما أرى الآن أعني أن هذه الشمعة ليست هي تلك الحلوة، التي في العسل ولذلك الأريج الذكي، الذي يفوح من الأزهار ولا ذلك البياض، ولا ذلك الشكل، ولا ذلك الصوت، وإنما هي جسم كان يلوح لي منذ قليل محسوسا في هذه الصور، وهو الآن محسوس في صور أخرى " (١)

وهكذا يؤكد " ديكارت " في هذا النص أن ما سوف يتبقى من الشمعة ثابت لا يتغير، هو جسمها ومقدارها (الشكل والامتداد) ، وهو لا يتصور ماهية الشمعة تصورا واضحا مطابقا للحقيقة، إن لم يفترض أن هذه القطعة التي نحن بمددها، قابلة لانحاء مختلفة ومتنوعة من الامتداد لاتخطر على خياله، لذلك فإنه لابد من التسليم بأنه ليس في مقدوره أن يدرك بخياله ماهية هذه القطعة من الشمع وإنما الذي يدركها بحق وبوضوح هو ذهنه فحسب .

وهذا الرأي الذي، أكدده إنما يعد انكارا صريحا لأصحاب المذهب المادى، الذين يؤمنون بمعرفة الاجسام ذاتها، ولا يؤمنون إلا بكل ما هو موجود مادي، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة . ففي حين يرى "ديكارت" أن العالم عبارة عن فكر وامتداد وأن جوهر النفس أو ماهيتها هو الفكر، وأن جوهر الجسم هو الامتداد، يرى أصحاب النزعة المادية أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسى من الواقع، وهذا النوع (مادي) كما أن الكائنات الانسانية والمخلوقات الحية الأخرى، ليست كائنات ثنائية مركبة من جسد -

عن "الوجود الموضوعى" " *Realité Objective* " الذى كان
يقصد منه ديكارت " الوجود الذهنى أو الوجود داخل العقل من حيث
هو متصور فى الذهن الانسانى "

(د) الوجود الموضوعى والصورى والأشرف فى المفهوم الديكارتي :

يعرف " ديكارت " فى هذا التأمل لثلاثة تصورات لموضوع
الوجود هى : الوجود الموضوعى : وهو ما سبق أن - أشرنا إليه
سابقا ويقصد به الوجود داخل الذهن، أو العقل أى ما يتعلق بالعقل من
تصوراته، وبهذا المفهوم للوجود الموضوعى يخالف "ديكارت" مانعنيه
اليوم بلفظ الموضوعية *Objectif* وهو يعبر عن هذه الفكرة
كما ذكر فى الردود على الاعتراضات بأنها كيان الشئ أو وجوده
ممثلا بهذه الفكرة من حيث أن هذا الوجود فى الفكرة .
وهو يقصد بذلك أن الفكرة الموضوعية هى الفكرة الموجودة فى
الذهن، أو التى يشتمل عليها الذهن .

أما الوجود الصورى أو الذى يهاتى على جهة الصورة *Formell*
ement فهو الوجود فى الذات ، خارج كل فكرة ومثال على ذلك:
المكان على حد تعبير " ديكارت" فهو موجود على جهة الصورة فى
الأجسام ، من حيث كونه الصفة الجوهرية للمادة ، لكنه موجود على
جهة الموضوع ، وذلك فى فكر عالم الهندسة .

لكن الوجود على جهة الشرف *éminemment*

ويعنى به الوجود الذى يمتلك الواقع بأكمله ، أو يمتلك الكمال الموجود
فى الوجود الصورى وأكثر منه ، ويمثل لذلك بالقول : بأن العالم موجود

ارادة المخلوق كما يبين له السبيل الذى ينتهى به إلى الخير .
كما يعرض كذلك لعدد من الأفكار التى ينتهى من خلالها
إلى الوقوف على أسباب الخطأ ، وأصل الشر عند الانسان ، فيبسط
تبرئته لله من مسئولية خطأ الانسان ، باعتباره ما منحه الله من
ملكة الحكم على الأمور ، والتى بفعلها يتجنب الوقوع فى الخطأ إذا
أحسن استعمالها ، ويعزى الخطأ إلى ذهن الانسان المحدود والمتناهي
كما ينظر إليه باعتباره حرماناً أى نقصاً ايجابياً ، وليس نقصاً
فى المعرفة ، بوصفه عيباً فى الحكم ، ومن هنا فانه يتطلب علّة
ايجابية غير العدم .

لكن هل يعنى ذلك أن الله قد وقع فى الانسان ملكة محدودة
وفاسدة فساداً ايجابياً ومعيبة عيباً ذاتياً .

ان الخطأ فى تصور الفيلسوف يتأتى من اشتراك ملكتين هى
ملكة الذهن أو ملكة الارادة ولا ينشأ من نقص فى واحدة منهما ،
فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده ، من حيث كون عمله هو تصور الأفكار
فحسب ، وليس فى هذه التصورات خطأ على الاطلاق لانها أفكار خالصة .
وفى الحقيقة فان ذهن الانسان يعانى من حالة نقص كبيرة ،
فى أفكار أشياء كثيرة ، لكن هذا النقص ما هو إلا سلب بحسب ،
يتأتى من مشاركة الانسان فى العدم ، وليس ناتجاً عن حرمان أو
نقص " ذاتى ينسب إلى الله وحده ؟

وكما أن الخطأ من وجهة نظر " ديكارت " لا ينشأ من الذهن
فهو كذلك لا ينجم عن الارادة اللامتناهية والكاملة ، التى لا يمكن أن
تتصور ارادة أوسع منها .

مادى وروح غير مادية ، وانما هى فى الأصل جسمية فى طبيعتها
وهنا يأتى ايمان الفيلسوف بوجود جوهرى النفس والجسد غير أنه
يؤكد على أن معرفة النفس أكثر يقينا، وأكثر تميزا من أى معرفة
أخرى .

ومن خلال المثال الذى ساقه "ديكارت" من قطعة شمع العسل،
تأكد له أنه كان يحكم بوجود الشمعة، لاشيء إلا لأنه يراها
فيستتب ذلك بديها أن يكون هو موجودا من حيث انه يراها حقيقة،
فانه قد يحدث ألا يرى الشمعة عينها، وقد يجوز انه لا تكون له
عينان يبصر بهما ما حوله، ولكن الذى يستحيل حدوثه بالفعل ألا يكون
هو ذاته موجودا، حين يظن أنه يرى، فهو حين يرى شيئا ما، فهو
لا شك موجود.

ويذكر الفيلسوف بهذا الصدد : أنه بقدر ما يميز فى الشمعة
من صفات كالبياض والصلابة والرائحة وغيرها، يستطيع أيضا أن يتعرف
على ما فى النفس من صفات كالقدرة على معرفة لون الشمعة، والقدرة
أيضا على معرفة صلابتها، ومعرفة شكلها وامتدادها .

ولما كانت معرفة طبيعة النفس تستلزم وسائل أخرى كثيرة،
لاتقاس إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسم لذلك كانت معرفة
الذات أكثر المعارف يقينا، وأشدّها تمييزا وقد عبر "ديكارت" عن
ذلك فى شعره يقول فيه : "ولكن ها أنذا أعود من حيث لا أشعر
إلى ما كنت أريد، ما دام قد تبين لى الآن أن الاجسام ذاتها لا
تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة "المخيلة" ، بل بالذهن
وحده وانها لاتعرف لكونها ترى وتلمس، بل لكونها تفهم أو تدرك

يحاول في هذا التأمل اثبات دور الألوهية الأساسى لا في مسألة وجود الله . فحسب ، ولكن في مسألة مقدار صحة الأفكار وسلامتها . ومن هنا فقد قسم هذا التأمل إلى ثلاثة أقسام : يذكر في القسم الأول منها : أن كل صفة متضمنة في معنى شيء ، تصدق على ذلك الشيء ، وهذا يعنى أن الذهن الانسانى يشتمل على مجموعة أفكار ربما لا يوجد في الواقع ما يمثلها من أشياء حقيقية أو واقعية ملموسة . ورغم ذلك فلا يمكننا أن نعتبرها عدما محضا . كما أن صور وأفكار هذه الأشياء موجودة في ذهنى ، سواء فكرت فيها أم لم أفكر ، وأيضا فهي ليست من صنعى ، وتتميز بأن لها طبائع حقيقية وثابتة مثال ذلك : تصورنا لفكرة المثلث **Triangle** فمجرد توارده هذه الفكرة على أذهاننا ، يستتبعها علمنا بأن هذا الشيء ، شكل هندسى مجموع زواياه تساوى قائمتين ، على الرغم من عدم وجود المثلث في عالم الاعميان (العالم الواقعى) ، ولكن عدم وجود المثلث في الواقع لا يرفع عنه صفاته وطبائعه الثابتة الخالدة التى تتوقف على المثلث في ذاته ، وتغضه في ذاته وماهيته ، وليس لنا دخل فيها أى لم نخترع مثل هذه الخواص والصفات له .

ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة عن المثلث ، التى نتناولها بأذهاننا إنما قد حصلنا عليها عن طريق الحواس في بداية الأمر ، إذ أن ما نقوله عن المثلث ، نستطيع أن نقوله عن ألف شكل وشئ ، في الواقع الذى نتعرف عليه بحواسنا ، بدون أن نكون قد قمنا بتجربته واقعيا .

ويستخلص " ديكارت " من ذلك : امكان توصل أذهاننا إلى أفكار عن بعض الأشياء ، من حيث ان كل ما نتصوره بوضوح إنما

حقيقة انه توجد لدى الله بالاضافة إلى حرية الارادة، علم وقدره أعلى وأسمى من علمنا وقدرتنا ، إلا أنهما ليستا في الله أكثر اتساعا مما هم فينا ، لهذا فقد تبين " لديكارت " ان الذهن ليس هو علة الخطأ . ولا الارادة أيضا ، لكن علة الحقيقة تكمن في اتساع نطاق الارادة ، التي لا يستطيع الانسان أن يحبسها في حدوده بل يبسطها كذلك على الأشياء التي لا يحيط بها .

وهكذا فان الحرمان على ما يذهب إليه ، انما يأتي من الاستعمال السيء لحررتنا ، ومسئولية ذلك لاتقع على عاتقنا ، ولا على الله بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا .

وينتهى "ديكارت " من عرض مسألة منشأ الخطأ في الأفعال الإنسانية ، وهي موضوع التأمل الرابع لبحث في موضوع ماهية الأشياء المادية ، ووجود الله ، وهي مبحث التأمل الخامس فيترسم في هذا التأمل الخطوات التي مر بها وصولا إلى فلسفته وهي ثلاث خطوات:

الأولى : هو السير إلى معرفة الذات الإنسانية .

والثانية : هي الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله .

والثالثة : الوصول من معرفة الله إلى معرفة العالم .

والحق أن "ديكارت " يريد أن يجعل من معرفة الله في هذا التأمل وسيلة أولى إلى معرفة العالم ، (الذي مثلته وترجمت عنه مجموعة أفكار في أذهاننا) ، بذلك فانه يحاول دراسة هذه الأفكار مبينا قيمتها ومقدار ثقتنا فيها . لكننا من جهة أخرى سنجد أن جميع الأفكار الصحيحة أو التي لا يداخلها شك تعتمد أساسا على الفكرة الأصلية ، المتمثلة في وجود الله ، لذلك فان " ديكارت "

أو واد فى العالم غير أنه يعود ويقرر : انه حيث لا يستطيع أن يتصور الله إلا موجودا، يستلزم ذلك أن الوجود لا ينفصل عنه وبالتالي يتقرر أن الله موجود.

(هـ) افتراض تعسفى :

بعد هذه المرحلة التى قطعها الفيلسوف فى اثبات وجود الله وكمالاته ، يعود ويقرر: أن افتراض موجود مالك لجميع الكمالات افتراض تعسفى، لذلك فان كل ما ينجم عن هذا الافتراض يمكن أن يكون موضع شك، ويذكر مثالا آخر فى هذا الصدد وفيه يفترض : أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة فيجب أن نقرر تبعا لذلك أن (المعين) وهو شكل هندسى ذو أربعة أضلاع، يمكن أن يرسم فيها، ولكن لما كان الافتراض فاسدا فالنتيجة فاسدة تبعا لذلك.

أما الاجابة على ذلك فتتلخص فى أنه يوجد بين هاتين الحالتين فرق وهو استحالة تصور وجود الله ، بدون أن تنسب إليه جميع الكمالات ، ومن ثم يكون هذا الافتراض ضروريا وليس تعسفيا كما افترض الفيلسوف خالك ، فى الوقت الذى لا يكون هناك شمة ضرورة ، تلزم فكرنا بأن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية ، يمكن أن ترسم فى الدائرة ، ولكن الانسان حين يتروى قليلا ، ويمعن فكره فسوف يتبين له خطأ هذا الافتراض ، ولذلك يدعو "ديكارت " للتمييز الحاسم بين الافتراضات الفاسدة أو الخاطئة ، وبين الأفكار الصحيحة المتميزة بالثبات واليقين والوضوح التى هى صور لطباشير

يخص طبيعة هذه الأشياء في الواقع ، ثم يحاول الفيلسوف تطبيق هذا المبدأ على فكرة وجود الله من حيث كان وجوده ، متضمنا في فكرة الله ذاتها .

وهكذا فكما أن الفيلسوف يتصور فكرة أى شكل هندسى بكل ما تتمف به من صفات وخصائص ، فكذلك فكرة الوجود الخالد لله تخص طبيعته الأزلية ، ويستطيع الفيلسوف بذلك أن يعرف وجود الله معرفة لا تقل وضوحا عن معرفة كل ما يمكنه اثباته عن شكل بعينه ، يخص طبيعة ذلك الشكل ، وهنا يثبت الفيلسوف وجود الله ببرهان يعادل في يقينه ووضوحه ، يقين الحقائق الرياضية .

أما القسم الثانى من هذا التأمل فان "ديكارت" يبرز فيه مغالطة مؤداها : أنه في جميع الأشياء الموجودة في العالم ، نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن الوجود ، وتبعا لذلك فقد ننساق إلى الاعتقاد بأن وجود الله ، يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته . بيد أنه يجيب على هذه المغالطة فيقرر : أن وجود الله منطوق على ماهيته ذاتها حيث انها تتضمن جميع الكمالات وحيث أن الوجود أحد هذه الكمالات ، فالوجود في هذه الحالة يمكن أن يكون منفصلا عن الماهية ، كما أن فكرة الوادى لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الجبل غير أن امكان تصور جبل بدون واد لا يستتبع وجود أى جبل فى العالم ، ومن جهة أخرى فانه لا يمكن تصور الله بدون الوجود . لأنه موجود .

لكن هذا الاعتراض ينطوى على مغالطة مؤداها أن الفيلسوف من حيث كونه لا يستطيع تصور وجود الجبل بدون الوادى ، فيلزم عن ذلك عدم انفصال الجبل والوادى ، ولا يعنى ذلك ضرورة وجود جبل

قتل الانسان لرغباته، وتهذيبه لدوافعه، واستبعاده للمعسارف الحسية، من العوامل التي تمكنه من ادراك حقيقة وجود الله. تلك الحقيقة الحدسية، التي تتيسر معرفتها في حال التسامى فوق مستوى الغريزة والحس.

بعد أن مرض "ديكارت" للقسم الأول من هذا التأمل (الخامس) الذي فسر فيه: كيف أن كل صفة متضمنة في معنى شيء تصدق على ذلك الشيء. وبعد أن بين في القسم الثاني: أن وجود الله منطوق على ما هيته ذاتها، التي تتضمن سائر الكمالات يستهل القسم الثالث بالبحث عن اليقين، الذي يقتضي يقين وجود الله، وهذا يعني أن وجوده ليس يقينياً فحسب بل ينبغي التأكيد على أن كل يقين إنما يعتمد كلية عليه.

ومرجع ذلك أن كل فكرة يقينية ترد إلى عقل الانسان، لا يستطيع أن يمنع نفسه من الشك فيها، غير أن معرفته بوجوده الله الحق، مصدر اليقين، تحول دون تسرب هذا الشك إلى فكره، ولذلك تصبح الفكرة معصومة من شبهة الشك، متميزة بالوضوح والصواب وهكذا يتبين لنا: أن حقيقة كل علم وبقيته، إنما يتوقفان على معرفة الله، كما يستمدان وضوحهما وتميزهما بمقدار هذه المعرفة الالهية، (وهذا ما سوف يتبين فيما بعد).

وقد عبر الفيلسوف عن مقدار الوضوح واليقين المعرفي الذي يعتمد على معرفة الله الحق، ويستند إلى حقيقة وجوده. بقوله: "وإذن فقد وضع لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته، إنما يعتمدان على معرفتنا لالله الحق، بحيث يصح لي أن أقول أني

شابتة وحقيقية، وتعد فكرة وجود الله أحد هذه الافكار وذلك

للاعتبارات الآتية :-

أولاً: ان الانسان لا يستطيع تصور شيء يكون الوجود من ماهيته
سوى الله .

ثانياً: انه ليس في امكان الانسان أن يتصور آلهة عديدين
يشبهونه .

ثالثاً: انه اذا تقرر للانسان وجود الله تبين له بوضوح أن من
الضروري أن يكون هذا الوجود أزلياً أبدياً .

رابعاً: أن في الله أشياء كثيرة أخرى لا يستطيع الانسان أن يحدث
فيها تغييراً .

وصفة القول أن كل ما يستطيع الانسان تصوّره تصور واضحاً
متميزاً هو حق، ولما كانت فكرة وجود الله من أكثر الافكار وضوحاً
وجلاءً ، كما أنه لا يمكن أن يوجد ما هو أكثر يقيناً من وجود الله
فهو سبحانه موجود .

وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة تقتضيها مزيداً من الانتباه ،
والتركيز الذهني ، كي نتوصل إلى معرفتها . وعلى الرغم من وجود
حقائق واضحة جليلة ، أمام ذهن الانساني ، وأخرى لانهتدى إليها
إلا بعد طول تفكير وبامعان نظر، إلا أن هذه الحقيقة الأخيرة لاتقل
يقيناً أو وضوحاً ، عن غيرها من الحقائق ، التي تعرف مباشرة ،
كالحقائق الرياضية على سبيل المثال .

ويرى "ديكارت " أن معرفة وجود الله ، تتمثل في ذهن
الانسان بمقدار ما يكون عليه من صفاء سريرة ونقاء ضمير، وأن

علتها ، لكن الانتقال من العلة إلى ما يمكن أن تحدثه — من معلومات لا يعد استدلالا حاسما وقويا إذ ان وجود المعلول ، يثبت وجود العلة ، بينما وجود العلة ، لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلومات ، التي كان من الممكن أن تحدثها . وبمعنى آخر هل تستلزم معرفتي بوجود إله خالق وقادر على خلق عالم خارجي التسليم بأن هذا العالم المحسوس قد خلقه الله في الحقيقة ؟

فإذا كان الجواب بالإيجاب ، فإن ذلك يستلزم أن كل ما نستطيع تصوره في حيز الامكان " أى ممكنا " بوجود العلة إنما قد تحقق إذ انه سوف يتحقق فيما بعد (وهذا هو الرأي الذى ذهب إليه " سبينوزا " ، حيث قرر : أن جميع المخلوقات قد ارتفعت إلى مرتبة الوجود بالضرورة وعلى التعاقب) .

أما إذا كان جوابنا بالسلب ، أى بافتراض أن الممكن ليس دليلا على الوجود بالفعل : فلا يلزم ذلك أن يكون الإله خالقا من حيث انى أملك فكرة عنه ، ولا يعنى ذلك أن يكون خالقا بالفعل لكن التجربة وحدها ، هى التى تستطيع أن تفعل فى هذا الأمر .

وبعد أن عرضنا لمسألة العقل وأحكامه فى الفلسفة الديكارتية يبرز أمامنا سؤال هام . وهو هل يمكن الرجوع إلى مسألة التجربة ، بوصفها أمرا ممكنا فى مذهب فيلسوف يفخ كل ما هو غير وثيق الصلة بالمعرفة العقلية موضع شك ولبس ؟

إن هذا الأمر يمكن أن يحدث ، وذلك ما يطلق عليه الفيلسوف اسم المصدق الإلهي *Veracité Divine* . فيسأل هل العالم الخارجى موجود ؟ فتكون اجابتنا التقريبية نعم انه موجود

قبل أن أعرف الله ، ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة، والآن وقد عرفت سبحانه فقد تيسر لى السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتعلقة بالله، والأمور العقلية الأخرى ، بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث كونها تملح موضوعا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيههم البحث فى وجودها " (١)

بعد أن مرض "ديكارت" " التأمل الخامس" مبينا فيه ماهية الأشياء المادية ووجود الله ، ومدى توقف المعرفة الواضحة المتميزة على هذا الوجود الحقيقى، الذى يعد منبعا للبداية واليقين- نجده يتناول فى التأمل السادس ، موضوع وجود الأشياء المادية، محاولا التمييز بين نفس الانسان وبين بدنه ، فيعرض للبحث من وجود الأشياء المادية، ويتصوره ممكنا باعتباره موضوعا لعلم الهندسة . كما أن وجود العالم المادى ممكن أيضا ، لان الانسان لا يستطيع تصور جسده متميزا عنه ، وأن الله قادر على خلق كل ما يستطيع الانسان تصوّره على حده . وقد أبانت فلسفة "مالبرانش" بوضوح من هذا الموقف فصحت بأن كل ما يمكن تصوّره على حدة فهو موجود على حدة ، فكان موقفه ذلك أساسا لما ظهر فى فلسفته من ثنائية بين كل ما هو جسمانى من جهة ، وما هو نفسانى من جهة أخرى .

يتساءل "ديكارت" فى بداية هذا التأمل عن وجود العلة ، وما يستتبعها من جود المعلول ، فيذهب إلى انه لاصعوبة فى الانتقال من وجود النفس ، التى هى معلولة إلى وجود الله الذى هو

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان أمين ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

ثم يعود "ديكارت" ليتعامل مرة ثانية : هل هذه الاشياء موجودة وجودا واقعيا ؟

فيجيب بأن خيالنا ربما قد منحنا فرصة على تصور الامتداد أو تخيله ، مما يعطى دليلا محتملا على وجود الاشياء المادية ففى العالم من حيث ان التخيل يعد أمرا متميزا من أمور التعقل المحض ويمثل على ذلك : بتخيلنا أو تصورنا لشكل هندسى كالمثلث مثلا الذى لا يقتصر تعوره أو تخيله على كونه شكلا مؤلفا من ثلاثة أضلاع فحسبه بل يزيد على ذلك الرؤية الحاضرة والمائلة أمام أبصارنا بقوة الذهن . لذلك فان الانسان يحتاج الى بذل مجهود فى حالة التخيل أكبر مما يحتاج إليه فى حالة التعقل .

وبالإضافة إلى ذلك فان قوة التخيل أو ملكة "التخيل" ليست ضرورية لماهية الانسان ، من حيث كونها مغايرة لقوة التصور ، ولو لم تكن لدى الانسان قدرة على التخيل ، لما تغير شيء ألبتة فيه ، ولظل على ما هو عليه بوسطه شيئا مفكرا .

لذلك ونظرا لتمييز التخيل عن التعقل المحض ، وتطلبه لمجهود خاص لا يبذل فى حالة التعقل ، وأيضا لكونه ليس ضروريا لماهية الانسان . فواء وجد أم لم يوجد ، فالانسان شيء مفكر لان التخيل يستلزم وجود شيء متميز عن الذهن ، إذ ان الثانى فى حالة تعقله إنما ينظر نحو ذاته ، وما تحوى عليه من أفكار وتصورات كالأفكار الهندسية والرياضية على سبيل المثال . ويحدث العكس عندما يتخيل الذهن ، فهو ينطلق موب العمرة الحسية التى تطابق ماكونه من فكرة عنها كان قد تلقاها من طريق الحواس منذ البداية .

باعتبار وجود وقائع طبيعية تدل على الاعتقاد بوجوده ، فإذا كان الأمر كذلك فبأى معيار نتمكن من معرفة نصيب الخطأ الانساني ؟ ونعيب المدق الالهى من جهة أخرى ؟

يحاول الفيلسوف الخروج من هذا المشكل بافتراض أمور ثلاثة

هى :

أولا : إذا كان وجود العالم ممكنا .

ثانيا : إذا كان هذا الوجود محتملا .

ثالثا : إذا كان هذا الوجود يتأيد أو يتناقض بالوقائع .

وهذا هو الطريق الذى تبناه الفيلسوفه ثم قام بتقسيم التأمل إلى ثلاثة أقسام رئيسية : يبحث القسم الأول منها فى الأدلة على وجود الأشياء المادية . أما مبحث القسم الثانى فينصب على البحث فى طبيعة هذه الأشياء ، بينما يختص القسم الثالث بتبرئة الطبيعة من تهمة ما نلق فيه من خطأ فى الأمور النافعة أو الضارة وسوف نلعل كل قسم فيما يأتى :-

القسم الاول : البحث فى الأدلة على وجود الأشياء المادية :

يفهم هذا القسم عددا من التساؤلات يبحث أولها عما إذا

كانت الأشياء المادية موجودة أم لا ؟

يجيب الفيلسوف على هذا التساؤل بأنها ممكنة الوجود على

اعتبار انها ممتدة (أى تمثل موضوعا للخدمة) ويترتب على

ذلك أنها متصورة بوضوح وتميز كامل . والله وحده هو القادر على

خلق هذه الصور المتميزة الواضحة فى ذهنى ، التى لاتنطوى على أى

لبس أو غموض أو تناقض .

معرفة ، وذلك بامعان النظر فى جميع هذه الاحكام ، التى كان قد عرفها فى ذاته ، قبل أن يبدأ فى التفكير بامعان بزمان طويل .

أما الأمر الثانى : فهو اضطرابه إلى الشك فى هذا كله

بعد أن تبين مدى الخطأ الذى توقعه فيه الحواس ، وكيف أنها توهمه بأشياء لا وجود لها فى الواقع أصلا ، كما أنه قد انتهى من أحلام النوم ، إلى إدراك أن أمور اليقظة ربما كانت أيضا أحلاما ، فلمسا افترض أنه يجهل خالق وجوده استطاع أن يعتقد بأن الطبيعة قد خلقت على فطرة لا تخطئ حتى فى أكثر الأشياء وضوحا وبداهة . غير أن الميل الطبيعى الذى كان يدفعه إلى الثقة فى الحواس قد جعله يتصور فساد هذا الميل ، بالنظر إلى أن الطبيعة تدفعه فى بعض الأحيان إلى أشياء يصرفه العقل عنها ، بالإضافة إلى أن الأفكار الحسية فى ذاتها ، لا تعتمد فى نهاية الأمر على إرادته وإن كانت تكمن فى نفسه قوة قد تحدثها ، وإن لم يكن يتعرف عليها بعد .

أما الأمر الثالث : الذى يبحث عنه الفيلسوفه فيبدأ من

مرحلة معرفته لذاته ، ولخالقه بوصفه علة وجوده وكمالاته التى تنقعه ، وهو يقرر : بأنه مادامت جميع الأشياء التى تصورهما فى وضوح وتميز ، يمكن أن يكون مصدرها الله . وعلى النحو الذى يراها به ، فيكفى أن يعرف بسهولة ويسر ، تصور شيء بدون شيء آخر ، حتى يتأكد من أن الشئيين متغايران فى الواقع (الحقيقة) إذ أنهما يمكن أن يكونا موجودين كل على حده ، ذلك لقدرة الله الواسعة ثم إن لديه فكرة واضحة عن نفسه بوصفه شيئا مفكرا لاممتدا ، كما أن لديه فكرة واضحة كل الوضوح عن الجسم بوصفه شيئا ممتسدا ،

لذلك يبدو للفيلسوف أن ملكة التخيل التى تكمن فى العقل الانساني، إنما تعنى الالتفات إلى القوة العارفة، إلى شيء حاضر، وعلى صلة وثيقة بالجسم وينتج عن ذلك أن الجسد موجود.

ولما كان هذا التفسير احتماليا فى تصور "ديكارت" فقد ترك مسألة "التخيل" جانبا وبدأ ينظر فى مسألة الحس لعله يجد فيها شيئا يستدل به على وجود الأجسام فبرزت أمامه ثلاثة أمور هامة حاول أن يتبين معالمها هى :

أولا: الأشياء التى اعتقد فى صحتها من قبل وكان قد استعدها من الحواس ، وعلى أى اعتبار رسخ هذا الاعتقاد لديه ؟

ثانيا: الأسباب التى دفعته إلى الشك فيها .

ثالثا: ما يجعله والحال كذلك أن يعتقد فى هذا الأمر .

فيما يتعلق بالأمر الأول ، وهو بشأن الأشياء التى سلم بصحتها وكان قد تلقاها عن طريق الحواس ، فمصدرها هو (جسده) الذى يتواجد بين كثير من الأجسام الغريبة، التى تؤثر عليه (أى تنفعه أو تضره) ، وقد لاحظ الفيلسوف أن لهذه الاجسام الغريبة صفات : كالصلابة والحرارة واللون مضافا إلى ذلك امتدادها وشكلها وحركتها .

أما المبرر الذى دفع به إلى الاعتقاد فيها، فهو ورود أفكار هذه الأشياء الحسية على ذهنه، بدون رغبة منه ، لذلك فقد كان يظنها ناتجة عن علل أخرى، وحيث انه لم يكن لديه أية معلومات مسبقة عن هذه العلل ، فقد حكم عليها بأنها تشبه الأفكار التى كانت لديه عنها، كما كان قد تصور انه قد تعلمها من الطبيعة

والموت تقتضي الرجوع إلى الطبيعة التي لا ليس فيها ولا هموفى ، حيث
أنها مستوحاة من قبل الله معدر كل حق وثبات فماذا تعلمنا
الطبيعة ؟

يذهب الفيلسوف إلى أن الطبيعة قد علمته عدة أمور هي :
أولاً : تعلم من الطبيعة أن له بدنًا وأنه متحد به اتحادًا كاملاً
يجعله وإياه شيئاً واحداً ، وليس كالتوتى فى السفينة ، كما يعبر
من ذلك فى تأمله ، وهذا يعنى أن أى جرح يدمى جسده لا يدركه
عن طريق العقل فحسب بل على نحو ما يفعل التوتى عندما يدرك عيباً
فى سفينته ، فيشعر بألم هذا الجرح وينتبه إليه ، وتعنى لحظة الألم
هنا أن العلة وثيقة بين النفس والجسد ، بحيث إذا ألم بالجسد ألم
تعرفت النفس بدورها للألم والعذاب ، وهنا يبرز الرباط الوثيق
والأزلى بين نفس الإنسان وجسده .

ثانياً : كذلك تعلم الفيلسوف من الطبيعة أن هنالك مجموعة
من الأجساد تحيط بجسده ، وتسبب له ادراكات مختلفة وانها
متمايزة عن بعضها البعض وأن جسده يستقبل منها ملذاته وآلامه
باعتبار ما تسببه له من لذة أو ألم .

أ - أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة :

وهكذا نرى انه بقدر ما تعلم "ديكارت" من الطبيعة ، فقد
نسب إليها عدة أمور خطأ ومثال ذلك : ما عرف أن فى الجسم
الساخن شيئاً يشبه الحرارة ، التى فى الإنسان ويصح الفيلسوف
هذا الخطأ بالاعتقاد بوجود شيء فى النار يثير فيه الشعور بالحرارة

لامفكرا، ولذلك تعتبر الأنا المفكرة والجسد الممتد شيئين متميزين
تمام التميز، حيث يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر.
فيذهب "ديكارت" إلى أنه يمتلك قوى حاسة منفصلة بذاتها
بيد أنها تتطلب قوة فاعلة للقيام بمهمتها، كي تبعث فيها أفكار
الأشياء الحسية، ولكن باعتباره شيئا مفكرا - لا يمكن أن توجد
فيه هذه القوة الفاعلة، التي لا تقتضي الفكر، ولا الوعى - لذلك
فهى خارجة عنه، وهى لذلك يمكن أن تكون أحد أمرين: إما
جسما يتضمن على جهة الصورة، ما هو موجود على جهة الموضوع، من
أفكارنا عن الأشياء الحسية. وإما أن يكون شيئا مؤلها حاصلا
على "جهة الشرف" على كل ما هو موجود على جهة الموضوع.
فى هذه الأفكار.

ويخلص "ديكارت" إلى أن الله الخالق لوجوده، قد ألهمه
اعتقادا راسخا فى صدور هذه الأفكار عن الأشياء الجسمانية لذلك
فإن هذه الأشياء موجودة فى الواقع.

القسم الثانى: البحث فى طبيعة الأشياء المادية:

يتساءل "ديكارت" فى هذا البحث عن طبيعة الأشياء المادية؟
فيقر مبدأ خداع الحواس، إذ ربما لا تكون الأشياء التى ندركها عن
طريقها على ما هى عليه فى الواقع، وذلك لما يشوب معرفتها
من غموض واضطراب، وحيث أن هذا الأمر يختلف بالنسبة للتصورات
عن الأشياء المادية، من حيث كونها موضوعا للرياضيات البحتة
أو الخالصة فهى موجودة فيها حقيقة، بيد أن معرفة الأشياء
الجزئية كحجم الشمس البادى أمام النظر، والأشياء الغامضة كالفضوء

أولاً : إن النفس غير منقسمة ، بينما الجسد مركب من أجزاء

ثانياً : إن النفس لا تتأثر بصورة مباشرة إلا بما يحدث في المخ .

ثالثاً : إن حركة معينة من حركات المخ يحدث تبعاً لها شعور معين في غالب الأحيان .

رابعاً : إن الشعور الناتج هو شعور نافع لحفظ الجسد ، ولا سبيل إلى البحث عما هو خير منه .

وعلى هذه الصورة نجد أن مرضى جفاف الحلقوم ، يولد بتأثيره على المخ الرغبة في تناول الماء ، وهذه رغبة خيرة بالنسبة للجسد ، ذلك لأن الجفاف يأتي غالباً من أن الشرب يكون في تلك اللحظة ضرورياً للبدن . أما في حالة ما إذا كان منشأ هذا الجفاف علّة أخرى كالاستسقاء مثلاً ، فإنه يولد أيضاً الرغبة في الشرب وهي الرغبة التي ربما كانت لها آثار سيئة في تلك الحالة على البدن ، إلا أن شرها يعدّ شراً عرضياً ، ومحملة ضرورية لقانون غايته تحقيق مصلحة البدن ، وهذا يطلعنا على الدور الخطير الذي تلعبه الحواس في التوجيه إلى الصواب ، والتحذير من الخطأ كما أنه بإمكاننا أن نجعل من بعض حواسنا رقيباً على الحواس الأخرى ، ونستطيع التحكم فيها من طريق الذاكرة ، فلا يحق لنا أن نخشى الخطأ فيما تغمضه علينا حواسنا في كل يوم . كما نستطيع أن نفرق بين ما نراه في أثناء النوم وبين ما نراه في خلال اليقظة من أحداث ، بمعنى أن نفرق بين الأحلام واليقظة .

لذلك فمسألة التحكم في الحواس ، التي تأتي عن طريق اتفانها مع بعضها البعض ، واتفاقها كذلك مع الذاكرة والادراك من

ويبرر خطأه هذا بعدم اتباعه للطبيعة ومحاولة افسادها على غير وعى أو فهم منه ، إذ انه لا غاية للمدركات سوى تعليم الانسان بما هو نافع ، وما هو ضار ، وهى واضحة وجلية فى هذا غير أنسه يستخدمها بوصفها قواعد تعيينه على معرفة ماهية الأجسام .

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة ، أو الضارة :

بعد أن عرض " ديكارت " للقسمين الاولين من التأمل السادس والمتعلقين بالادلة على وجود الأشياء المادية ، وطبيعتها . يبدأ بحثه فى القسم الثالث منه وهو المتعلق بتبرئة الطبيعة من تهمة الخطأ فى الأمور النافعة أو الضارة .

يبين الفيلسوف انه على افتراض فهمنا الغرض الطبيعى لمدرجاتنا ، الا أننا قد ننساق إلى اتهام الطبيعة بأنها المتسببة فى خطئنا حتى فى الأشياء التى يجب أن نتجنب أو غيرها من الأشياء التى نطلب . ويقدم لنا "ديكارت" مثالا على ذلك : بالطبيعة التى تدمر الانسان لتناول اللحم ، لا لتناول السم الذى نجهله والأمر غير مستغرب بالنسبة لجهل الطبيعة بأشياء كثيرة ولكننا نخطئ فى الأشياء التى نتوجهنا لها الطبيعة بطريقة مباشرة ، ويقدم لنا "ديكارت" مثالا على ذلك بالمريض المصاب بمرض الاستسقاء ، الذى تشعره الطبيعة بالرغبة فى شرب الماء مع أنه ضار بالنسبة لصحته فإذا قيل : ان طبيعة مريض ما قد فسدت فاننا نجيب على ذلك بالقول : بأنه وان كانت طبيعته تنطوى على فساد أو عيب إلا أنه يمكن اجمال الاجابات على هذه التساؤلات فى الأمور التالية :

الفصل السادس

الميتافيزيقا الديكارتية

- (١) تصور "ديكارت" للميتافيزيقا
- (٢) ميتافيزيقا "ديكارت" أو مراحل اليقين الثلاث
- (٣) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين
- (٤) محاولة الخروج من الدوبيتو
- (أ) اليقين الأول وجود النفس
- (ب) اليقين الثانى وجود الله
- (ج) اليقين الثالث وجود العالم
- (١) تصور الافكار بين "ديكارت" و"لوك" و"باركلى"
- (٢) نقد "باركلى" للكيفيات الثانوية عند "ديكارت"
- و " لوك" ، وظهور المذهب اللامادى .
- (أ) تصور "ديكارت" و "لوك" للعالم المادى
- (ب) موقف "باركلى" من المعرفة بين تصويرة
- "ديكارت"، وتجريبية " لوك" .
- (ج) المذهب اللامادى عند "باركلى"، وأثر الفكر
- الديكارتي .

- ٢٠٨ -

جهة أخرى، تمكننا من معرفة الوجود بصورة يقينية كما أنه لا سبيل
إلى الخطأ في ادراك هذا الوجود ، فينتج عن هذا أن الله ليس مفضلاً.
وهكذا يختتم "ديكارت" التأمل الأخير من تأملاته الميتافيزيقية
التي تعد من أروع ما كتب في الفلسفة، وفي وجود النفس والعالم
وفي البرهنة على وجود الله .

. . .

(١) تصور "ديكارت" للميتافيزيقا :

ذهب " ديكارت" الى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا

(ما بعد الطبيعة) وجذعها الفيزيقا (الطبيعة) . وهي تحمل فروعا

ثلاثة هي : الميكانيكا والطب ، والاخلاق .

والفلسفة هي الفرع الذي ينصب على دراسة الموجود من حيث هو

موجود ، أى التى تهتم بدراسة أصل الانسان وحياته ومصيره .

أما الطبيعة فهى ما تكشف عنه التجارب من موجودات نفسى

العالم الطبيعى سواء فى السماء ، أم على وجه الأرض ، وتشمل علوم

الفلك والطبيعة (علم الطبيعة) وعلم الكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم

النفس الفسيولوجى .

والميكانيكا هي ذلك الفرع الذى يشمله فن صناعة أو بناء

الآلات . والطب هو الفن الذى يهدف إلى معرفة طرق ووسائل علاج الجسم

البشرى . أما الاخلاق فهى الفن الذى ينظم السلوك الانسانى ، ويحاول

تهذيب النفس والسمو بها وتزويدها بالثقافة والحكمة .

وطبقا لهذا التصور الديكارتي تعد الميتافيزيقا والفيزيقا

نظريتين ، بينما تؤدي الميكانيكا والطب والاخلاق إلى نتائج عملية

حقيقية ، لذلك يرى "ديكارت" أن أهم أجزاء الشجرة المثمرة ، هى

ما تحمله من ثمار فى فروعها . ومن هنا تصبح الفلسفة (الميتافيزيقا

النظرية) ليست على نفس مستوى الأهمية التى لدى فروع الميكانيكا

والطب والاخلاق ، من حيث أنهم يؤدون إلى نتائج عملية ، تخص قواعد

السلوك الانسانى ، وتساعد الانسان على التكيف الاجتماعى السليم ، كما

المبادئ التى تقوم عليها فلسفة أولى لاحتتمل الشك محاسولا أن يستنتج منها جميع الحقائق الطبيعية ، التى لاحتتمل الجدل ، ثم يستخرج منها التطبيقات العملية ، التى يستفاد منها فى مجال الصناعة والصحة الجسمية والنفسية للإنسان .

ويذهب " ديكارت " إلى أن منهجه فى هذا المجال العملى لم يتراءى لاحد من قبله لأن بعض الفلاسفة قد قالوا : بقضايا غير صادقة بتسرعهم فى الحكم عليها ، كما ذهب البعض الآخر إلى التسليم بالآراء الشائعة والمتوارثة دون نقد أو تمحيص ، وهى آراء باطلة وغير يقينية وينبغى إعادة النظر إليها .

ولما رأى " ديكارت " ما شاع فى عصره من اختلاف فى الآراء ، بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت وبعد أن تبين أن هذه الاختلافات ناشئة من تخطيط ولبلة فى أبحاثهم ونظرياتهم المختلفة وأنهم يسيرون بدون خطة موضوعة ، أو منهج محدد فقد أحس إحساسا قويا بالحاجة الملحة إلى أدوات الفلسفة الواعية ، أو التفلسف الصحيح . وأول هذا الطريق يكون فى الشعور بضرورة المنهج ، أى محاولة إيجاده وتطبيقه على كل من مجالى النظر والعمل ، لهذا جعل الفيلسوف من التفكير المنهجى ضرورة للتقدم فى مجالى الفلسفة والطبيعة على السواء . وذكر فى " مبادئ الفلسفة " أن الميتافيزيقا هى أول أقسام الفلسفة وتشتمل على مبادئ المعرفة البشرية ، كما تفسر أهم صفات الله ، والطبيعة الروحانية للنفس .

والميتافيزيقا وفق هذا الفهم الديكارتى تعد مدخلا للفيزيقا وغيرها من العلوم ، ويندرج الدين كما يفهمه " ديكارت " تحت هذا

تجعلهم سيدا على الطبيعة ومالكا لزماتها وهذا الموقف الذى يتجه إليه "ديكارت" من خلال هذا التصور، إنما يتفق مع ما عبر عنه "بيكون"^(١) فى هذا الصدد المتعلق بمعرفة الطبيعة، إذا أريد امتلاكها وتوجيهها والسيادة عليها، كما يذهب "بيكون" أيضا إلى أن فى امكان الانسان إذا توصل لتحصيل فكرة كاملة وكافية من الطبيعة أن يستخرج منها الكثير من التطبيقات العملية، وهذه النتيجة هى التى يهدف إليها "ديكارت" من فلسفته، حيث سعى لاكتشاف

(١) يقول "فرنسيس بيكون" فى الآلة الجديدة **New Organon** "إذا سعى الانسان من أجل تجديد قوة الجنس البشرى عامة وتوسيع سيطرته على الكون فان مثل هذا الطموح إذا كان فى الامكان اطلاق هذا المصطلح عليه إنما هو أكثر عظمة ونبلًا..". ويقول أيضا "ان سيطرة الانسان على الأشياء تقوم على الفنون والعلوم فحسب من حيثان السيطرة على الطبيعة لا يمكن أن تكون إلا باطاعتها " وهذا النص من الآلة الجديدة :

" If one were to endeavor to renew and enlarge the power and empire of man kind in general over the universe such ambition (If it may be so termed) is both more sound and more noble... "

the empire of man over things is founded on the art and sciences alone for nature is only to be commanded by obeying her "

Great Books of the western world (University of Chicago 1952) New organon, First book A phorism 129 Volume 30.

ولمزيد من الايضاح يرجع إلى الدكتور حبيب الشارونى - فلسفة فرنسيس بيكون - دار الثقافة الدار البيضاء ١٩٨١.

(ب) البحث عن المبادئ أو فحصها :

تسعى الفلسفة عند "ديكارت" إلى البحث عن المبادئ أو العسل الأولى وعنده لا تطلق لفظة مبدأ أو علة على أى كلمة كانت أنمسا لابد من توافر شرطين لهذه العلة أو المبادئ حتى يتسنى للإنسان أن يتفلسف بصحة و يقين ، وأول هذين الشرطين يتمثل فى أن تكون هذه المبادئ واضحة وبديهية ولا يمكن الشك فيها حين تأملها والنظر فيها . أما الشرط الثانى : فهو أن تستند إليها معرفة سائر الأشياء . بحيث لا تحدث تلك المعرفة بدونها فحين أنه يمكن أن تعرف هذه المبادئ بدون الرجوع إلى الأشياء التى تعرف بها وتستند فى معرفتها إليها .

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه الشروط أن الفلسفة كما تمورها "ديكارت" فكر يتميز بالوضوح والجلء ويعتمد على منهج الاستنباط الذى يقوم على ربط المعانى ، وهى الحكمة لأنها تسعى دائما للبحث من الحقيقة عن طريق العلة الأولى ؛ ومن ثم فإنها مصدر نفع عملى ونظرى للإنسان .

التعريف . والدليل على ذلك أن الفلسفة في تصورهِ تبدأ من الفكر
لتثبت لنا في خاتمة المطاف وجود الله ووجود العالم المحسوس .

(أ) مبادئ الفلسفة : Principes

يبدأ "ديكارت" فلسفته بشكل عام بتعريف الفلسفة أو الغاية منها وقد طرح هذا التساؤل في بداية مؤلفه "المبادئ" الذي كان يعنى فيه لعرض مبادئ فلسفته وتعريف أهدافها ، وعللها وأقسامها .

غاية الفلسفة عنده هي دراسة الحكمة *Sagesse* التي هي علم واحد كلي *Universelle* أي تفسير شامل للكون أو نظام شامل للعالم ، فهي لاتعنى أي معارف جزئية خاصة وإنما تعنى علم المبادئ العامة أو الحكمة الكلية *Sagesse* ، *Universelle* التي تشتمل على العلم الخاص بالله ، والعلم المتعلق بالطبيعة، وعلم الإنسان، وأسس هذه العلوم وسندها الأول هو علمها بوجود الله الذي يضمن كل حقيقة وكل علم .

والفلسفة الديكارتية فلسفة نظرية عملية . لاتغلب طرف من هذه الثنائية على الآخر كما كان الحال عند المدرسين الذين أبعدوا الفكر الفلسفي عن مجال ممارسة الحياة العملية ، فالفلسفة الديكارتية تقترب من الواقع تمارسه ، وتحاول حل مشكلات الإنسان واصلاح احواله فهي التي ترشده إلى الخير الأسى فيصبح سيدا ومسيطرًا على الطبيعة وعلى الموجودات الأخرى بجانب ما سوف يحظى به عقله من سمو وشرف التأمل الفلسفي .

" الكوجيتو " انطلق "ديكارت" الى الميتافيزيقا الحقبة التى ستأتى به إلى عدد من النتائج فى مقدمتها : الانسان مفكر، وموجود مسن حيث كونه يفكر ، وهذه حقيقة حدسية سرهان ما يدركها الذهن المنتبه .

= النفس والجسد (وكان فيلسوف افارسيا ، عمل طبيا كما لعب دورا بارزا فى مشكلة التوفيق بين الفلسفة ، والدين وهى المشكلة التى عرفت فى تاريخ الفلسفة الاسلامية باسم "الحركة المشائية" وتنطوى فلسفته على مذهب فى الوجدانية يحاول فيه المزج بين مبادئ الاسلام وتعاليم افلاطون وأرسطو . وقد حاول ابن سينا اثبات أن وجود جوهر النفس مغاير للبدن " ، وفى سبيل تأكيد هذه الحقيقة فقد ذكر افتراضا أطلق عليه اسم " الرجل الطائر " ، أو "الرجل المعلق فى الفضاء " - يقول ابن سينا فى كتابه "الشفاء" ج ١ ص ٢٨٢ - " يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويلا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا شك فى اثباته لذاته موجودا . ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ، ولا قلبا ، ولا دماغا ، ولا شيئا من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ، ولا يثبت لها طول ، ولا عرض ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطا من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت ، والمقرر به غير الذى لم يقربه : فاذن للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت . ومن هذا النص يحاول ابن سينا اثبات تمايز ذاته عن جسده ، وأنها ثابتة ، مؤكدة ، ومستمرة فى الوجود مهما =

(٢) ميتافيزيقا "ديكارت" أو مراحل اليقين الثلاث :

رأينا في الفصول السابقة كيف اصطنع "ديكارت" منهج الشك لكي يوصل إلى اليقين الذي يمكنه من إقامة دعائم العلم، فبدأ بالشك في المعارف الحسية، وفي المعارف، والمبادئ الموروثة بغرض إعادة النظر فيها، ومحاولة تصحيحها، وبناءها من جديد.

- وقد مرفنا من قبل - أن هذا الشك لا يشبه الشك عند الشاكين، الذي ينتهي إلى الريبة المطلقة، واليأس الكامل، إنه نوع آخر تشيع فيه روح البينة، ويسعى بهدف بلوغ اليقين. لقد أراد "ديكارت" أن يعلق أحكامه من خلال هذا المنهج ريثما يطمئن إلى سلامتها، وبدايتها، فهو نوع من الشك المنهجي، المؤقت، الهادف وينسحب تيار الشك البناء على جميع المعارف والمعتقدات وعلى سائر الموضوعات المسبقة، بل على العقل ذاته الذي "ربما كان هناك شيطان شديد البأس يضل الفيلسوف عن بلوغ الحق، فيصوره باطلاً" - على حد قوله - ولكن تبقى النفس أو الذات في منأى من هذا التيار، وهكذا يظل الفكر ثابتاً قائماً مهما شك، ومهما أخطأ، لأن الفيلسوف إذا شك في أنه يفكر فلا يستطيع انكار مفكره حين يشك، وحتى في حالة الخطأ، فإن الإنسان إنما يكون في حالة تفكير أيضاً.

من هذا المنطلق "أنا أفكر فأنا اذن موجود" (١) ... أو

(١) جدر بالذكر أن "ابن سينا" Avicenna (٩٨٠-١٠٣٧) الفيلسوف المسلم قد سبق "ديكارت" إلى التمييز بين جوهرى =

فعرفت من ذلك اننى جوهر كل ماهية أو طبيعته أن يفكر.. (١)

(٢) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين :

ويدفعنا هذا الموضوع " الكوجيتو " واشبات وجود الذات إلى البحث فى مسألة " الوجود الفكرى " و" الوجود المادى " فالفيلسوف يحاول فى هذا الموضع أن يثبت وجوده مفكرا أى وجود الفكسر وليس وجود الجسد ، بل لعل عبارته هذه قد انطوت على فصل قاطع بين وجود النفس ووجود الجسد، ودليل ذلك أنه بعد أن اثبت وجود نفسه استطاع أن يتصور أنه لا جسد له على الاطلاق ، بل وأكثر من ذلك تصور أنه ليس فى مكان ، وليس فى عالم أيضا ، ورغم هذا التصور الذى ذهب إليه فقد أثبت أنه موجود لكونه يفكر .
ومن هنا تكون الانية ، أو الذات المفكرة موجودة ، مع افتراض عدم وجود الجسد .

وعلى هذا النحو نجد أن " ديكارت " يطرق باب المثالية فيرى أن العالم الخارجى أو عالم الموجودات المحسوسة فى الواقع - التى نعتقد أننا ندركها مباشرة وكما هى فى ذاتها - ليس أكثر من عالم رائف ، لأن العالم الحقيقى هو العالم " المثالى " الذى يتمثل فى أذهاننا وليس خارجها .

= وسأعطل حواسي كلها، بل سأمحو من خيالى صور الأشياء جميعا .. ولكنى لا أستطيع أن اتجرد من الفكر، أو انقطع عن ادراك أنيتى. " التأملات ص ١٠١ .
(١) ديكارت : التأملات ، عثمان أمين الطبعة الخامسة ١٩٦٥ ، ص ١٥٢ .

والحق أن عبارة " الكوجيتو " قد يفهم من خلالها وجود شيء
من الاستدلال على اعتبار أن الانسان يستطيع من طريق الفكر أن
يستدل على الوجود والعكس صحيح، بيد أن هذه القضية ، أو العبارة
إنما تنبثق بدون مقدمات وبدون تمهيدات بمعنى أن الذي
يفكر موجود لاشك في ذلك ، فالانسان في حالة التفكير يكون في
حالة الوجود، ومن ثم يصبح موجودا لأنه يفكر ، انها لحظة
اكتشاف الانسان لوجوده ، لحظة التفكير ، لحظة حدسية سريعة
لاسوابق لها ، ولا مقدمات يقول "ديكارت" : " ان كونس أروى
الفكر شاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاء جلياً
يقينياً أنى موجود، في حين أننى لو وقفت عن التفكير وكان
سائر ما كنت تصورته حقاً، لما ساغلى أن أعتقد أننى موجود

= حدث بالنسبة للجسد وان ادراكه لهذه الذات لا يحتاج إلى
جسد فنحن ندرك النفس ادراكاً واضحاً، وضرورياً بدون حاجة
إلى جسد .

يقول ابن سينا في " الاشارات والتنبيهات " أيضاً...ولو قد
توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ،
وعرض أنها على جملة من الوضع ، والهيئة ، بحيث لا تبصر
أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ، ومعلقة لحظة
ما في هواء طلق ، وجدتتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن
ثبوت انيتها .

ومن تحليل هذا النص لابن سينا : نجد أن ديكارت قد نحا
نحوه في هذا التمييز الحاسم في " التأملات " حين ذهب يؤكد
وجود الذات في قوله : " الآن سأغمض عيني وسأصم أذني =

(٤) محاولة الخروج من الروبيتو :

بعد أن أثبت "ديكارت" وجود الجوهر الذى هو ذاته المفكرة - التى تشك ، وتتصور ، وتقرر وتنقى - يشير إلى ضرورة التمييز بين جوهر النفس المفكرة ، وجوهر الامتداد الممتد حينما أثبت أنه يستطيع التفكير حتى لو تصور أن لا جسد له .

ولكن أنا أفكر فأنا موجود، وأنا موجود من حيث انى أفكر أو "الدوبيتو" كانت من بين الاعتراضات التى وجهت إلى فلسفته ، ولقد حاول الفيلسوف الخروج من دائرة الأنا المنغلقة على نفسها فى محاولة البحث من علّة وجوده فى إله خالق كامل لامتناهى، ثم أثبت وجود العالم . وسوف نحاول تتبع هذه المراحل الثلاث فيما سياتى :

(١) اليقين الأول : وجود النفس :

بدأ "ديكارت" فلسفته بالشك، فهو لذلك البداية الحقيقية لمذهبه ، والشك يعنى البحث عن المبادئ الأولى اليقينية التى لا تشوبها شائبة لبس ، أو خطأ .

وعلى ذلك كان هذا المنهج ضروريا فى طريق التفلسف الحقيقى فقام على أثره الفيلسوف بالشك فى جميع مصادر أحكامه ، ذلك أن نفسه قد تلقت مجموعة من الأحكام ، والمعارف فى الماضى لابد من مراجعتها والتحقق من صدقها ، وكذلك ينبغى الشك فى الحواس ، والخيال مهما بلغت قوتها ، إذ أنها قد خدمته من قبل كثيرا ، ومن المحتمل أن تخدعه فى المستقبل. ولهذا كان الشك هو العزم على "عدم الالتزام"

وإذا طالعنا نصوص الفيلسوف وخاصة في " التأملات الميتافيزيقية " وجدنا أنه يحاول هدم العالم الحسى برمته ، بالشك فيه ، وإعادة النظر إليه من جديد ، ومراجعة معطياته ، يقول لى ذلك : " هذا كله يجعلنى أعتقد أن سبيلى حتى هذه الساعة لم تكن سبيل حكم يقينى مدر بعد تأمل ، بل كان اندفاعا أعمى وأهوج جعلنى أعتقد بوجود أشياء خارجة عنى ، ومغايرة لوجودى تستمين بحواس أوبأى وسيلة أخرى ، لتبعث فى أفكارها وصورها وتطبع فى نفسى أشباهها ونظائرها " (١)

لقد حارب " ديكارت " الحواس ، وهدم قيمتها الا فيما يتعلق بالمساعدة فى تحقيق وجود الانسان ، فالمادة عنده لاتنطوى سوى على معنى مثالى والعالم الحسى موجود . لكنه يتحول إلى عالم مثالى فى مفهوم " ديكارت " فالاجسام جوهرها الامتداد ، لكنه ليس الامتداد المحسوس المرئى لنا لكنه الامتداد الذهنى موضوع الهندسة .

بعد أن عرضنا لفكرة " ديكارت " " الكوجيتو " وما تنطوى عليه من محاولة اثبات الذات ، والرؤية الديكارتية المثالية لعالم المحسوسات ، نبين المراحل التى مر بها الفكر الديكارتى من الشك إلى اليقين ثم نعرض للمراحل الثلاث التى مر بها الفيلسوف وتآدى منها إلى اثبات الحقائق الكبرى الثلاث وهى وجود النفس والله والعالم .

(١) ديكارت : التأملات ، عثمان أمين ط ٣ ص ١٠٨ .

وعلى أى حال فان "ديكارت" لم يتمكن من المضي فى هذا الاتجاه إلى نهايته لأن فى الشك على هذا النحو قضاء على العلم الطبيعى، كما أن افتراض مثل هذا الاله القادر على خداعنا لا يتفق وفكرة الله التى طبعت عليها نفوسنا لأن مفهوم الاله المفسطور فى النفس هو الكائن الكامل الخير.

ثم يعود "ديكارت" بعد ذلك ويفترض وجود " شيطان ماهر " يفلنا فى أحكامنا.

ومن خلال موجة الشك التى انسحبت على كل شيء فى الفلسفة الديكارتية على المعارف، المحسوسات، الخيال، البعيرة الرياضية نجد هناك قاعدة راسخة ، وصخرة ملبة لم يقو عليها الشك هى الذات أو " الأنا" التى تبلورت فى عبارته الشهيرة (أنا أفكر لأن فأنا موجود).

ومحاولة "ديكارت" اثبات وجود النفس هى محاولة لاثبات وجود " الذات " فى أى فعل تقوم به حتى فى حالة الشك نفسها فكون الانسان يشك يفيد أنه يفكر ، وكونه يفكر يفيد ثبوت انيئته وهذه النتيجة الاخيرة - اثبات وجود الذات (الوهمى) - إنما يترتب عليها مجموعة من النتائج هى :-

أولا : إن وجود الكوجيتو على هذا النحو يؤكد الحق فى كل ما ندركه وأن جميع الأشياء التى ندركها فى وضوح ، وتميز هى أشياء حقيقية .

ثانيا : إن كون الكوجيتو - على نحو ما سبق - منطلقا للحق واليقين بحيث لا يستطيع الشكاك زعمته مهما بلغت فروضهم

بالاحكام المذكورة سواء كانت صادرة عن تعاليم الماضى المتوارث
أو من الحواس أو الخيال ، ولم نتبين بعد صحتها .
أما الاحكام التى اكتسبناها فى الماضى فىنبغى الشك فيها
لأنها قبلت دون نقد أو تمحيص ، كانت الناس قد قبلتها ، وتوارثتها
باعتبارها صادرة من مصدرين ثقة تمثلان فى آراء ونظريات أرسطو
ومعارف المدرسين ، وقد تمورت العقول صحة هذه المعارف بحكم
توارثها لها جيلا بعد جيل .

أما فيما يتعلق بأحكام الحواس فإنها حق خادعة ومما يؤيد
ذلك ظاهرة الاحلام - فنحن نرى فى النوم الاحداث نفسها التى نعيشها
فى الواقع ، أى فى يقظتنا ويمسح علينا لحظتها التمييز الحاسم
بين أحوال النوم وأحوال اليقظة ، كما أن الخيال يمكن أن يخدمنا
أيضا ويصور لنا أشخاص ، وخیالات من وحيه لم نألفها فى اليقظة .
وإذا كنا نشك فى الاحكام المسبقة ، وفى معطيات الحواس
وتمورات الخيال . فهل نشق فى معطيات التأمل النظرى الناتجة من
التبصر ، والاستدلال ؟ هل نشق على الأقل فى علم يقينى واضح هو
الرياضة باعتباره ضامنا للانسان من الوقوع فى الخطأ ؟

الحق أن "ديكارت" يرى أن التجربة لاتؤيد ذلك فكثيرا ما
يخطأ أبرع الرياضيين فى براهين هذا العلم ثم كيف نضمن يقين
هذا العلم وقد تخطئ قضايا وفى بعض الأحيان - ولاسيما وقسود
افتراض الفيلسوف وجود إله أوضح ما يوصف به القدرة الكاملة
اللامتناهية على خلق أى شئ ، كما يستطيع أن يجعل أقوى العقول
تخطئ حتى فى أيقن الأحكام .

ومعنى القول بارتباط التفكير باستمرار الوجود إنما يوسع من دائرة الفكر. فلا يجعله مقصوراً على حالة الفهم، والتعقل، وهما من حالات كمال الفكر وصوابه، بل يجعله شاملاً لجميع الحالات النفسية من مشاعر، وإحساسات تنتاب الإنسان في جميع مراحل عمره وفي صغره، وفي شيخوخته، وفي نومه، وفي يقظته، وفي غيبوبته. فالفكر هو حالة " الوعي " أو " الوجدان "، قد نخطئ في موضوع فكرنا، وقد نهيب وفي كلتا الحالتين نحن نفكّر أي أن طبيعتنا تنطوي على الفكر في جميع حالاته.

سادساً : إن إدراك الإنسان لحظة وجوده لعالم فكّري خالص، واقتتران هذا الوجود بدوام التفكير، وما يستتبعه من حالات خاصة بالجسد كالعواطف، والانفعالات، والإحاسيس إنما يفيد فصلاً حاسماً، وتمييزاً واضحاً بين النفس والجسد . كما يفيد من جهة أخرى أن وجود الفكر أشد يقيناً، وثبوتاً من وجود الجسد. من حيث أن الفكر لا يدرك إلا بالفكر ذاته، بينما لا يدرك الجسد إلا عن طريق الفكر.

وعلى هذا النحو تصبح المعرفة بالنفس مباشرة يقينية بينما يعرف الجسد بالظن، والتخمين يقول "ديكارت" في المبادئ: "إننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن" (١) على هذا النحو وباستخدام الكوجيتو) أنا أفكر فأنا موجود (استطاع "ديكارت" أن يثبت ذاته (أنيته)، وأن يثبت

(١) ديكارت : المبادئ ، ت عثمان أمين ، الجزء الأول نص ٨ ص ٩٤.

ممن شطط قد حذا بديكارت إلى اتخاذ قاعدة أساسية للتفلسف
- وهذا ما عبر عنه الفيلسوف في مبادئ الفلسفة "بقوله : "إننا
لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين، وأن هذه أول معرفة
يقينية يستطيع الحصول عليها" (١)

ثالثا : ان " أنا أفكر فأنا موجود " تعنى اننى أدرك
وجودا ليس وجودا واقعيا جسيما، بل وجود فكري صوري فهو
موجود حين يفكر ولا يدري شيئا عن العالم حوله . لكونه موجود
يفكر لا يعلم شيئا عن وجود أى عالم واقعى خارج فكره إنما كل
ما يعلمه يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة
لا يداخلها أدنى شك.

رابعا : ان حقيقة الكوجيتو فى اثبات التلازم بين الفكر
والوجود واعتبار " ديكارت " انه شيء مفكر لانه شيء موجود قد
جعل من الكوجيتو القاعدة الراسخة، والواقعة البديهية الحقيقية التى
لا تقبل الشك التى سوف يقوم عليها بناء فلسفة "ديكارت" برمتها.

خامسا : ان معنى " أنا أفكر فأنا اذن موجود " إنما
تنطوى على تلازم ضرورى بين الفكر والوجود، فاستمرار الفكر يفيد
استمرار الوجود لأن الانسان يفكر فى كل لحظة من لحظات حياته
ولا يحدث انه يكف عن التفكير إلا اذا انتهى وجوده .

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ت عثمان أمين ، الجزء الاول ،
مبادئ المعرفة البشرية ، نص ٧ ص ٩١ ، مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .

قبل أن الفكر الذى هو صفة من صفات النفس هو أكثر وثوقا و يقينا من أى شيء آخر حتى جسده الممتد، كما قد ذهب يؤكد وجود النفس وتيسر معرفتها وادراكها لأن وسيلة ادراكها هو الفكر ذاتها بينما أن الجسد ، أو العالم بصفة عامة هو محل للتغيرات وموطئ للوهم ، والظن وأن الوقوف على معرفة يقينية به لاتتم إلا بتجريده وامادة تصويره بالفكر .

على هذا النحو كانت النفس التى أثبتت وجودها بالكوجيتو هى محل الصدق ، وأصل اليقين ، وأن ما وقر فيها من فكر هو محل صدق ويقين ولما كانت فكرة الكائن الكامل فكرة منطقية فى النفس وموجودة فيها فهى صادقة ، ويقينية .

وبعد أن اثبت "ديكارت " وجود هذه الفكرة فى ذاته (فكرة الكامل) أقام ثلاث أدلة عقلية لاثبات وجود الله - على ما سنرى فيما بعد -

والحق ان مذهب "ديكارت فى اقامة الدليل العقلى على وجود الله لم يكن ينطوى على شمة غرابة ، أو نقص ، ولم يكن وحده هو الذى ابتدع هذا الطريق ، لقد سبقه فى الاستدلال العقلى على الوجود الالهى فلاسفة كثيرون ، ولاهوتيون فى المسيحية ، والاسلام كما أن كثير من لاهوتى العصور الوسطى قد حذو هذا الحذو . ونجد أيضا نفس هذا الاتجاه عند بعض مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر . وان كان بعض الباحثين فى العصور الحديثة قد أنكروا مثل هذا المنحنى فى اثبات وجود الله باعتباره معرفة تسمو على مستوى الاستدلال العقلى . كما نحصل بالحدس أى بالادراك المباشر ، فليس المعنى من الاستدلال إلا ايجاد الصلة ببين شيء ما بحقيقة أعلى منه ، وهذه الصلة تستحيل

أيضا استقلالها - بما تنطوي عليه من تأمل، وأحاسيس - عن الجسد،
كما أثبت أن معرفتها آيسر من معرفة الجسد لأن الأولى تدرك بالفكر
ذاته بينما يدرك الثانى بالظن ، أو التخمين .
وهكذا أثبت "ديكارت " اليقين الأول ، دعامة الميتافيزيقا
عنده وأمل الحق ، واليقين " النفس " أو " الانية " .

(ب) اليقين الثانى : وجود الله :

بعد أن أثبت "ديكارت " وجود النفس ، بدأ فى البحث فى
أفكاره التى تحضره كال التأمل فوجد أن فى نفسه فكرة قوية
تسيطر عليه ، ولا يستطيع منها فكاك ، هى فكرة " الكامل " أو
" اللامتناهى " .

ولما لا تسيطر هذه الفكرة على فكر الفيلسوف ، ولما لا تكمن
فى نفسه بقوة ، وقد شك فى كل ما حوله فى الحواس وفى العالم كما
انه رفض المعود من الاشياء الى الفكر - على ما جاء بفلسفة
أرسطو - بل أراد سلوك سبيل اليقين ، والصواب بالنزول من الفكر
أو المعنى الى الاشياء - على ما تطالعنا المثالية الأفلاطونية لقلده
أراد "ديكارت " أن يصل الى فكرة وجود الخالق الكامل اللامتناهى¹
بعمرة مباشرة ، وبدون أية مقدمات ، أو وسائط . فذهب بقوله الى :
حيث اننى موجود ، وفى نفسى فكرة عن الموجود الكامل أو اللامتناهى
فالله موجود ، أو على - حد تعبيره - هذا كاف لاثبات وجود الله .
ولما لا يثق الفيلسوف فى وجود فكرة هذا الكائن الكامل
اللامتناهى انها فكرة مفضرة فى نفسه ، وهو قد ذهب يثبت من

كالموضوع المنطقي تماما الذي نشبت له ، أو نسلب منه شيئا فالاستدلال على وجود الله أمر ساذغ لاغبار عليه (١)

ولم يتوقف الامر بالمعترضين عند حد نقد "ديكارت" في اقامة الاستدلال العقلي على وجود الله باعتباره موضوع حدس أولى لاسبيل اليه بالاستدلال العقلي. نورد هنا مجموعة من الاعتراضات التي توجهت الى هذا الموضوع :

الاعتراض الاول : وموضوعه أن الموجودات لا يبرهن عليها .

الحق أن "ديكارت" يرى أن الاستدلال هو الوسيلة الاولى ، بل لعله الوسيلة الوحيدة لاثبات وجود الله . وهذا التأكيد من جانبه يشير الى انه من الحقا اثبات كائن معين من طريق مبدأ من مبادئ الاستدلال كمبدأ العلية وبذلك تستدل من بعض المعلومات والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة .

وقد ذهب الفيلسوف في محاولة اثبات وجود الله مذهبيــــن

أولهما : محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره .

وثانيهما : التوصل الى معرفة هذا الوجود بنفس تعريفه وماهيته . أما محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره فتتقسم الى دليلين الدليل الاول المأخوذ من صفة النقص التي تنطوي عليها ذات الفيلسوف والتي تظهر بوضوح في الشك الذي هو نقص أو قصور عن بلوغ الحق وما كنت لأعرف أني كائن ناقص متناه لولم تكن لدى فكرة الكائن " الكامل " أو " اللامتناهي " .

ويتساءل "ديكارت" من أين جاءتني هذه الفكرة ؟

ليقول : انه لم يستطع بنفسه أن يخلق هذه الفكرة مادام قد

(١) عثمان اصين : ديكارت ، ص ١٧٠ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ .

في حالة اثبات وجود الله من حيث انه هو الحقيقة العليا، والمبدأ المتسامي الذي لا يوجد ما هو أعلى منه شأنًا، ولا أسمى منه مرتبة. والذي لا يمكن البرهنة على وجوده بالاستدلال العقلي.

وإذا تأملنا نصوص "ديكارت" المتعلقة باثبات وجود الله وجدنا أنه قد بدأ هذا الطريق بالإشارة إلى وجود فكرة الكائن الكامل في أنفسنا وإلى أنها مفطورة فينا وهذا يكفي شاهدًا على أنه قد أشار إلى أولية فكرة هذا الوجود وسبقها في نفوسنا أو حدسنا بها .

بهذه الكيفية يكون "ديكارت" قد أثبت وجود الله على المستوى الانطولوجي (الوجود) فالله باعتباره الحقيقة الكبرى، والمبدأ الأعلى المطلق لا يختلف على وجوده مؤمن وهذا هو ما فعله الفيلسوف حين عرف هذه الفكرة بأنها مفطورة في النفس.

إن هذا الطريق الذي أشار إليه الفيلسوف لا يختلف عما ذهب إليه معترفه بفكرة الكائن الكامل هي فكرة أصلية في النفس وتعرف بالحدس لكن الاستدلال الذي ساقه الفيلسوف يعدنوما من التدليل المنطقي فانه لا يتناول فكرة الله في هذا الصدد باعتبارها مبدأ ، أو حقيقة - فالمبدأ ، أو الحقيقة هو ما يعرف بالحدس ، وما تنطوي فطرة النفوس على معرفته - لكن "ديكارت" هنا يتناول باعتباره فكرة أو حدس يتألف منه ، ومن غيره قضايا وأحكام منطقية - فإذا ما رجعنا إلى فكرة "الله" وجدنا أنها فكرة شخصية شأنها شأن سائر الأفكار الحقيقة المحددة المفهوم والتي يتعلق ما صدقها بشخص واحد. وهي عند هذا الحد لا تدخل في أي استدلال إلا باعتبارها حد أصغر وبهذه الكيفية تصبح "فكرة الله"

الاطفال والمعتوهين^(١) ثم يعود ويعضد حجته بأنه مادام أن هؤلاء يمثلون نسبة معينة من مجموع الآراء ، ولما كانت الافكار الفطرية تتسم بالعمومية فان عدم معرفة هؤلاء بها يعد سبباً كافياً لرفض هذه الحجة .^(٢) التي تسمى " بحجة الاجماع العام " او القبول العام . General assent .

لقد قصد " ديكارت " من القول بفكرة أولية وجود الله أنها مفطورة في النفوس وليست حاضرة على الدوام ، ولا يعنى ذلك أن للطفل معرفة بها لان ملكة التفكير عنده لم تنفج بعد لكنه يملك القدرة ، والاستعداد على معرفتها بعقله عندما يبلغ سن النضج . كما أن هذه الحقيقة كامنة من جهة أخرى ، في عقول البالغين حتى ولم تخطر ببالهم فهي موجودة أصلاً وفي الحقيقة ، ولا حاجة بهم إلى تذكرها حتى يعرفونها .

ومن بين الاعتراضات التي وجهت الى فكرة وجود الله وصفاته هي : اننا نتصور " اللامتناهى " و "الكامل" تصوراً سلبياً محضاً ، بمعنى أننا نصورهما بسلب فكرتي "المتناهى " و " الناقص " الموجودتان في أنفسنا .

والحق ان فكرة الكمال اللامتناهى فكرة ايجابية الى حد كبير ، ولما لا تكون كذلك ، وهي تعبر عن حقيقة بلغت غاية في الكمال والصدق ، ومثل تلك الحقائق التي تبلغ مرتبة الكمال لا يمكن

-
- (1) Locke, John, An essay Concerning human understanding Alexander Campbell Fraser Vol I Ch 11 Sec 2 p 60.
(2) Ibid B 1 Ch 11 sec 3 p 39. New York.

تبين له انه موجود ناقص متناه - والعلة التي تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة ، والكمال مقدار ما لمعلولها على الاقل . (١)
والحق انشئما كنت أشهر بنقص ونهايتي لولا وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي في ، ولما كنت ناقصا فاننى لذلك لست مصدر فكرة " الكامل " أو " اللامتناهي " من حيث كونى موجود ناقص ولا متناه .

وعلى هذا النحو فهذه الفكرة لم يضعها فى سوى موجود لامتناه يحوى كل كمال . ولما كان الله هو ذلك الكائن الكامل اللامتناهي فإله اذن موجود .

■ اعتراضات على فكرة وجود الله :

وقد واجه " ديكارت " عدة اعتراضات على هذا الدليل منها " ان فكرة "الكمال" التى يجدها فى نفسه ليست موجودة عند معظم الناس

ومن المحتمل ان يكون التجريبيون واتباعهم ممن اعترضوا على نظرية الافكار الفطرية عند "ديكارت" وخاصة فيما ذهب اليه " جون لوك " الفيلسوف الانجليزى التجريبي الذى واجه هذه النظرية (الانفلاطونية الأمل) بوضع عدد من الحجج التى يحاول من طريقها دحض هذه الفكرة من وجود الافكار والمبادئ الفطرية يقول " لوك " بالرغم من أولية ضرورة هذه المبادئ إلا أن هناك عقول كثيرة لانعرفها كمعقول

(1) Descartes, Méditations, A.T, M 3 p.p

- ٢٣٣ -

الكمالات ومنها أوتيتهن قدرة فلا أستطيع أن أنقص أو أزيد فيها شيئا .

رابعاً - ان فكرة الكائن الكامل الواضحة المتميزة البسيطة هي فكرة فطرية في النفس فمأخوذ هذه النظرية ، وما هو تصور " ديكارت " لها ؟

■ معنى نظرية الأفكار الفطرية :

تعنى هذه النظرية في تاريخ الفكر الفلسفي : ان الانسان يولد وفي عقله عدد من الأفكار تمثل أصول تفكيره ، وسلوكه في مراحل حياته المتقدمة .

■ تاريخ النظرية :

لهذه النظرية تاريخ طويل يرجع إلى عهد اليونان . فنجد أن أفلاطون يذكر في محاوره " فيدون " Phaedo مسألة خلود النفس وكيف اتسمت بالأزلية والابدية لأنها كانت تحيا في عالم المثل قبل أن تهبط إلى عالم المحسوسات (مكان الأوهام والاشباح) .

عاشت النفس منذ الأزل في عالمها المثالي فعرفت من خلاله قيم الحق ، والخير ، والجمال ، كما عرفت معاني الخير ، والسعادة ، ثم نزلت بعد ذلك من هذا العالم العلوي لترتبط بالجسد موطن الغرائز والشور فسكنت فيه ، وحجبت عنها المعارف السابقة ، ومن ثم أصبحت المعرفة عند " أفلاطون " هي التذكر أي تذكر ما قد عرفته النفس من قبل في عالم المثل من حقائق أزلية ، ثابتة ، والتذكر كما يعرفه

مطلقا أن تكون سلبية.

واعترض آخر يوجه الى فكرة وجود الله فحواه: ان هذه الفكرة تفتقد الى الموضوع، فهي من صنع مخيلة الذهن البشرى تألفت من افكار أخرى على نحو ما يتصور الانسان أى فكرة عن أشياء لا وجود لموضوعاتها .

ويرى "ديكارت" على هذا الاعتراض: بأن فكرة الكائن الكامل فكرة غاية في البساطة، بل لعلها من أبسط الافكار، وأكثرها بعدا عن المزج والتركيب .

على ضوء ما سبق نتضح لنا عدة أمور هي :-

أولا - ان فكرة الكائن الكامل اللامتناهي "فكرة وشيقة الملة بنا منذ بداية تفكيرنا. فهي التي نعرف بها مدى النقص والتناهي الذي يكتنفنا كما نعرف من خلالها أيضا اننا مخلوقات ذات أحوال نفسية، تشك، وتنفي، ترفض، وتقبل، وتنكر، وانه لذلك فان فكرة وجود الكائن الكامل هي منبع معرفتنا بطبيعتنا المنطوية على النقص والتناهي.

ثانيا - ان هذه الفكرة التي فطرنا عليها هي من أشد الافكار جلاء ووضوحا، وتميزا لانها تنطوي على قدر من الحقيقة أكثر مما تنطوي عليه أى فكرة عداها. انها فكرة الكائن الكامل الموجود بذاته الذي خلق العالم المتناهي.

ثالثا - ان فكرة الكامل اللامتناهي فكرة بسيطة لاتأليف ولا تركيب فيها من حيث انها تمثل موجودا واحدا حاصلا على جميع

هى مبادئ الذاتية *Identité* والتناقض *Contradiction* والثالث المرفوع *Exclu (tiers)* وهى مبادئ قبلية، أو أولية *Primaire* لا يمكن أن يقام برهان على صحتها^(١) لا بالقياس ولا بالاستقراء لأنها أولية، كما تمثل الأساس الأول الذى تبدأ منه برهنتنا على أية معرفة لما تتميز به من الضورة، والوضوح الذاتى .

وفى العصور المدرسية اعتمد البحث فى نظرية المعرفة على إبراز ما فيها من مبادئ نظرية طبيعية فاستخدموا منهج القياس لاستخلاص نتائج معينة من مجموعة من البديهيات أو المسلمات مثل المبادئ الرياضية كمبادئ " الكل مساو لمجموع أجزائه " - أو الكل أكبر من أى جزء من أجزائه " . وكانت مجموعة المبادئ، والمعارف الأولية لاتخص علم واحد فحسب بل تتعلق بمجموعة العلوم الانسانية بوجه عام .

وعرف المسلمون أيضا هذه النظرية فذكرها الغزالي فى الرسالة الدنية . كما أرجعها " أفلاطونيو كمبردج " إلى طبيعة الروح المتطامية غير المادية كما ذكر " سمث " أما " هنرى مور " *Henry More* فقد قال بخلود النفس وبأنها عاشت فى عالم أكثر سموا ورفاء قبل أن تحل فى الجسد ويكاد يقترب فى هذا التصور من تصور " أفلاطون " من خلود النفس وعالم المثل .

وفى القرن السابع عشر نجد ظهورا لنظرية الافكار الفطرية عند " ديكارت " الذى قسم الافكار فى " التأملات " إلى ثلاثة أنواع فطرية

(1) Ibid .

أفلاطون ليس سوى عملية " لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والاهمال . (١)

وفى محاوره " مينون " Meno يذكر " أفلاطون " أن المعرفة التى حصلت بها النفس من قبل فى عالم المثل تتبدى عندما يواجه شخص ما الى آخر سؤال صحيح ، فان اجابته ستكون صحيحة ذلك يعنى أن نفسه كانت على علم مسبق بالحقائق ، والمثل ، وهذا برهان على وجود الحقائق الأبدية الفطرية فى الانسان ، الذى ما أن يوجد حتى توجد معه الروح الحاصلة على معرفة بسائر الحقائق الخالصة بحيث لا يكون له دور الا فى محاولة اكتشاف الأفكار الموجودة فى نفسه من قبل .

أما " أرسطو " الذى كان أكثر واقعية ، وميلا إلى استخدام الحواس ، والتجربة الحسية فى الوصول للمعرفة فقد أكد بدوره على وجود المبادئ العقلية الأولية (القبلية) a Priori التى ليست لها علاقة بتجربة الحس كما تتسم بالضرورة ، والوضوح الذاتى ولا تحتاج إلى برهان على يقينها . (٢)

وعند " أرسطو " ترد الفكرة الى أخرى أعم منها حتى نصل إلى أفكار أكثر عمومية من غيرها ، ولانستطيع ردها إلى ما هى أعم منها

(١) محاوره "فيدون" - أفلاطون - محاورات أفلاطون ت د . ذكى نجيب محمود - الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٥ ص ٦٨ .

(2) Aristotle : Metaphysics , Book 1 Ch IV
p 125. Translated by Tohn Warrington, London 1956. Every man's

وتعد هذه الشروط أو المبادئ القبلية أشبه بطبيعة العقل
التي لا تدخل للحس فيها. فهي سابقة عليه ، وأساسية له كما أنها
توجد لدى الناس جميعا منذ ميلادهم ، تكمن فيهم بحكم تكوين عقلهم
الطبيعي في شكل تصورات لا تظهر إلا عند مواجهة العالم الخارجى
كمقولات الجوهر ، والعلية ، والضرورة والاستحالة والامكان ، وغير ذلك .
بعد أن انتهينا من عرض التطور التاريخى لنشأة نظرية
الأفكار الفطرية بداية من " أفلاطون " ، و " أرسطو " مروراً بالقرنين
السابع عشر ، والثامن عشر عند " ديكارت " و " كانت " .

نعود إلى عرض الدليل الثانى على وجود الله وهو دليل " النقص "
وهو عكس الدليل الأول الذى حاول فيه " ديكارت " أن يبحث عن سبب
فكرة الكمال الموجودة فيه ، ويرى فى هذا الدليل مدى نقصه ، كما
يعرف كيف أنه يشك ويخطئ ، يريد ، ويتساءل الفيلسوف عن السبب
فى وجوده فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون سبب وجوده ، لأنه لو صح
ذلك لاستطاع الحصول على الكمالات الموجودة فى الله والتي يعرف نفسه
مفتقرا إليها " (١)

ويرى " ديكارت " أن وجوده يعنى أنه خرج من العدم الذى
يفترض قدرة مطلقة لامتناهية تنقصه بدون شك ، كما أنه جوهر مفكر ،
ولو كان قد منح نفسه الوجود لما كان قد قصر عن منحها صفات
الكمال .

ومن حيث أننى لست علة وجودى ، وحيث أنه يلزمنى لكى
أبقى فى الزمان عناية ترفعنى من العدم فى كل لحظة ، ولما كان

Inneés وعرضية Adventices ومصنومة
Factices كما يشير اليها بوضوح عندما يذكر أن
بعض الافكار " مفطور في أى جبلت عليه، والبعض الآخر غريباً
عنى أى مستمد من الخارج ، بينما أن النوع الثالث من تأليفى
واختراعى الخاص" (١)
وتمتد جذور نظرية الافكار الفطرية فنجدها تظهر بصورة
أخرى فى القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الالمانى النقدي "كانت"
Kant, E الذى نادى بنظرية الافكار القبلية التى تعنى أن
بالعقل ، أو بطبيعته ذاتها توجد شروط ضرورية لادراك الاشياء
وفهم ذواتنا ، والعالم الخارجى .
ويرى " كانت " انه ليس بالضرورة أن تكون جميع معارفنا
مستخلصة من التجربة expérience ، فهناك معرفة
مستقلة عن التجربة ، وغير مرتبطة أصلاً بأى انطباع حسى هى
المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة (٢) ، وهو يفرق
بين هذه المعرفة الخالصة ، وبين المعرفة التجريبية التى يقول عنها
انها لاحقة أو متأخرة a Posteriori .
والمعرفة الأولية هى الشروط ، أو الاسس لكل معرفة
موضوعية Objective .

-
- (١) ديكارت : التأملات ، عثمان امين : التأمل الثالث ص ١٢٩
(٢) زكريا ابراهيم : " كانت " ، أو الفلسفة النقدية - عبقريات
فلسفية - مكتبة مصر ١٩٧٢ . ط ٢ ص ٦٣ .

وعند ما يبرهن الفيلسوف على وجود الله باستخدام اليقين الرياضي فإنه يفرد بذلك لله خاصية لا تشترك فيها فكرة أخرى، وهي تمدنا بيقين من وجود موضوعها خارج الذهن من حيث أن وجود الله هو عين ماهيته فالوجود المتحقق في الخارج لهذه الفكرة هو جزء متمم من أجزاء مضمون هذه الفكرة، وفحواها. على هذا النحو يشير هذا الدليل إلى تعريف الله بأنه "الكائن الكامل" بالمعنى الانطولوجي (معنى الوجود أو الكينونة) لا بالمعنى الأخلاقي حيث يبين الدليل ، ان الله هو الكائن الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال .

■ نقد الدليل الانطولوجي :

على الرغم من محاولة "ديكارت" البرهنة على وجود الله من خلال هذا الدليل باستخلاص فكرته من نفس تعريفه، وماهيته باستخدام المنهج الرياضي الذي يحاول تمثله ليكفل الصدق، واليقين في هذا الدليل فإنه لم يحسم من النقد. ومن وجوه النقد التي وجهت لهذا الدليل - وكانت من بين الاعتراضات التي جمعها الأب "مرسين" : هي انه اذا أريد لديكارت استخلاص الوجود الحقيقي، أو "الواجب" لفكرة الله فيلزم أولا الكشف عن الوجود المنطقي ، أو " الممكن " لهذه الفكرة ، بمعنى انه يجب أن يسبق هذا الدليل محاولة أولية لاثبات امكان تصور هذه الفكرة منطقيا (١) ، والتقرير بأنها ليست متناقضة أما هذا الامكان فيأتي

(١) كان الفيلسوف الألماني "لبنتر" أحد الذين نقدوا "ديكارت" في هذا الدليل. باعتباره لم يشرفى بدايته إلى امكان تصور =

والديا ليسا - هما السبب المباشر ، أو العلة الاصلية فى وجودى .
لكنهما مناسبتان لوجودى فحسب ، ولما كان من غير الضرورى أن
أن أدرج فى سلسلة البحث عن أصل والديا وسبب وجودهما إلى
ملا نهاية . فانه يكفى أن أبحث عن سبب وجودى فحسب .

ان سبب وجودى هو الكائن الكامل الذى أفكر فيه ، فانسى
أصوره من الغنى ، والقدرة بحيث لا يكون مفتقرا فى وجوده إلى
سبب ، ولا عاجزا عن البقاء بذاته فى الوجود . ومن ثمة فهو قادر
على خلقى ، وحفظ وجودى فهو الذى يخلقنى من العدم ، ويحفظ وجودى
فى كل لحظة من لحظات الزمان .

نخلص من الدليل الثانى على وجود الله إلى الدليل الثالث .
وفى هذا الدليل يحاول "ديكارت" التوصل إلى فكرة وجود الله
باستخدام الرياضة حتى يتمكن له الوصول بمقتضى ذلك التفكير إلى
يقين معادل ليقين الرياضة التى تمثل موضوعات النظر والبصيرة
للنفس ، فموضوعات الرياضة ، والهندسة تعد من موضوعات النظر الخالص
والبصيرة النافذة التى تمكن الانسان من بلوغ الصواب إذا ما تقدم
فيها بأحكام . ونظم ، وتدرج متصل . ولضمان الصواب ، والتأكيد على
وجود الله رأى " ديكارت " انه يمكن التفكير فى الله ، وفى موضوع
وجوده على نحو مماثل للتفكير الرياضى حتى يتمكن من الوصول إلى
يقين يعادل اليقين الرياضى على سبيل المثال : كما تقتضى
فكرة المثلث أن نقرر أن زواياه تساوى قائمتين فان فكرة الكائن
الكامل تقتضى أن تنسب إليه الوجود بالضرورة .

ولم يقتصر هذا النقد على مجموعة المعترضين، و "ليبنتز" بل اننا نجد أن الفيلسوف الألماني " كانت" يرفض هذا الدليل كلية كما يرفض جميع أدلة وجود الله .

وعند " كانت" تنقسم القضية الى نوعين "تحليلية" او " تاليفية" الاولى يكون المحمول فيها متضمنا لماهية الموضوع ويمكن استخلاصه بعملية تحليلية بسيطة، والثانية هي ما يدل محمولها على وصف لا تشمله ماهية الموضوع. فالقضية التحليلية على ما يتصورها " كانت" هي التي يكون محمولها صفة لازمة ومقومة لمفهوم الموضوع، مثل الجسم ممتد" :ذلك لأن الامتداد متضمنا لمعنى الجسم وعلى هذا النحو فان المحمول "ممتد" لم ينفك معنى جديدا بالنسبة لماهية الجسم لكنه استخلص من نفس الموضوع بتحليل بسيط. على هذا النحو يكون من التناقض اثبات الموضوع، والسبب المحمول في القضية التحليلية لأن قانون" عدم التناقض " هو سند صحتة هذا النوع من القضايا أما القضية التاليفية وهي التي يكون محمولها صفة خارجة عن مفهوم موضوعها أى مضافا إليه كان نقول مثلا :الجسم ثقيل" فهذه القضية لاتفيد ضرورة اضافة الثقل إلى كل جسم، أو أن كل جسم يستلزم أن يكون ثقيلًا، وعندئذ يصلحنا أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول دون أن نقع في تناقض منطقي.

بهذه الكيفية يفرق " كانت" بين نوعي القضايا التحليلية والتاليفية فيرى أن " قانون عدم التناقض" هو معيار صحة الاولى بينما تفيد التجربة في صحة الثانية .

وفي حالة اثبات الكائن الكامل فاننا نقع في التناقض اذا

من كمال الله باعتباره كائن لحد له ولا سلب فيه ، ولذلك فليس في فكرته شمة تناقض .

ويجيب "ديكارت" على هذه الاعتراضات فيقول: " انه لا وجود لأي استحالة ، أو تناقض في تصور فكرة الله كالموجود في تصور دائرة مربعة ، فالأشياء التي يتضمنها ذلك التصور متجاوزة ، يتضمن بعضها البعض الآخر . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى اذا افترضنا استحالة ما خارج الذهن أي في الشيء نفسه ، وهذا أمر مستحيل ومتناقض ذلك أن الافتراض بوجود استحالة في شيء ما وليس في مجرد تصوره يفيده افتراض وجوده .

= منطقيا ، فقد تصور الأول وجود الكائن الذي تتضمن ماهيته الوجود وإذا كان ممكنا ، ولما كان الله هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود ، فإن الله موجود اذا كان ممكنا . وبهذه الصيغة يكون "ليبنيز" قد أكمل هذه الشفرة التي لاحظها في دليل "ديكارت" الانطولوجي معبرا عنها في نص يقول فيه : " ومن ثم فالله وحده ، أو الكائن الضروري له ميزة أنه يجب أن يوجد اذا كان ممكنا . ولما كان يستحيل على شيء أن يمنع تلك الامكانية التي ليس لها حدود ، ولا سلب ، ومن شمة لاتناقض ، فإن هذا وحده ضروري لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولى وقد برهنا على هذه الأولية من خلال اثبات موضوع الحقائق الأبدية ، كما اننا قد برهنا على وجوده بطريقة شالية من حيث ان الأشياء الممكنة لا تتمكن من الحصول على سببها الكافي أو النهائي إلا في الموجود الضروري الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته " (١)

Herbert Wildon Carr: The Monodology of Leibniz
California - Los Angeles, F.p 1930 M 45, p.p
82 - 83.

فالوجود الالهى ليس موضوع ادراك حسى كما اننا لن نستطيع استخدام مقولاتنا القبلية لاثبات هذا الوجود لان هذه المقولات لاتسمح إلا بالتطبيق التجريبي فحسب لانه مجال استخدام المقولات القبلية هو عالم الظواهر . يقول "كانت" فى اثبات وجود الله "ان التمسور الالهى يعد تصورا عقليا مجردا تماما ، وهو لا يمثل غير شىء واحد يشمل الواقع كله" ولا يتعين به شىء " (١)

وهكذا يصل "كانت" الى الوجود الفعلى لله من خلال تصور عقلى خالى ، ولما كان العقل الخالى لا يقرر وجودا فعليا وانما يتعلق بأفكار مجردة فحسب فلا صحة للقول بأن "الله موجود" هى قضية تركيبية صادقة . فالاولى أن نقول انها ليست قضية على الاطلاق . كما أنه من الخطأ أن ننتقل من قضية تحليلية معينة الى أخرى تركيبية ، أو ننتقل من معرفة قبلية تماما الى أخرى من وجود واقعى (٢) .

يقول " بوترو" عن قضية وجود الله عند "كانت" : "ان الله هو أقرب أن يكون شعور بشىء يتجاوزنا بمفئة لامتناهية ومع ذلك فهو بداخلنا" (٣)

(١) كانت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ت نازللى اسماعيل - مراجعة عبدالرحمن بدوى ، دار الكتاب العربى ، للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ١٩٢ .

(2) Kant, I: Critique of pure Reason Trans by N. Kemp Smith, Macmillan, London 2 and imp 1961 B 626.

(3) Boutroux, E: La philosophie de Kant, Librairie philosophique. J vrin 1926 p 314.

اثبتنا وجود الله ، ونفيينا صفة من صفاته كالقدرة على سبيل المثال لاننا في هذه الحالة ننفي صفة متضمنة في معنى هذا الكائن فسي حين أنه لا تناقض في انكار وجود الله ذاته لاننا في هذه الحالة انما نحذف الموضوع بمحمولاته وعندئذ فلن يبقى هناك شيء خارجي يمكن أن يكون محل تناقض حيث ان الموضوع لم يستمد من الخارج وبالتالي فلن يحدث تناقض في الداخل حيث انه انكارنا للشيء قد اقتضى انكارنا لذات الشيء ولجميع صفاته الملازمة له .

وعلى هذا النحو فقضية " وجود الله " أما أن تكون تحليلية أو تأليفية فإذا كانت من النوع الأول كان من التناقض حقا أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول ، وفي هذه الحالة التي نثبت فيها وجود الشيء فاننا لانضيف معنى جديدا إلى فكرتنا عن الشيء . ولذلك فهناك أمران لاثالث لهما :

أولهما : أن يكون الفكر الموجود فينا لازما لوجود الشيء ذاته (الوجود في الذهن) .

ثانيهما : افتراضنا لوجود ما داخل في مجال الامكان وهذا يعنى أن الوجود قد استخلص من الامكان الداخلى ، وهذا تكرار مقيم . . . ومعنى ذلك أننا لانستطيع أن نستخلص من فكرة الله بالتحليل إلا فكرة الوجود " الذهني " وليس الوجود العيني .

ويرى : " كانت " اننا إذا أردنا أن نحيل قضية " الله موجود " إلى الواقع فاننا نحيل القضية التحليلية لاخرى تركيبية ، أما في حالة التقرير بالقضية التركيبية يلزم الخروج من مجال التصور إلى الواقع ، وهنا نتوقف قليلا لنبحث عن مصدر معرفة هذا الوجود بصورة واقعية ؟ سوف نجد استحالة في معرفة وجود الله بالحواس ،

وعلى هذا النحو فلكنحصل على دليل وجود مخلوق كامل
ينبغي علينا تخطى حدود النفس، والحكم بأن هذا الكائن الكامل
اللامتناهى موجود وهو العلة الوحيدة لتلك الفكرة .

٢- ان "ديكارت" قد ذهب من الدليل الأول الى الثانى فى
محاولة لتبسيطه ولزيادة فعاليتها فيبحث من علة وجوده باعتباره
كائن يفكر، وفى هذا الدليل يكاد "ديكارت" يقترب من الفكسر
المدرسى الذى يذهب الى الاستدلال على وجود الله من وجود معلولاته
الطبيعية . وهو هنا يشير الى ضرورة التمييز بين موقفه هذا وموقف
المدرسيين ، فالموقف الأخير قد اعتمد كلية على الانسان كموجود
مخلوق يستلزم لوجوده خالق . فى حين أن الموقف الديكارتي يتجرد
من الانسان الكائن الذى يتكون من نفس ، وجسد ، ويستند فقط الى
النفس المفكرة .

والدليل الثانى للفيلسوف يقوم على الفكرة أو على النفس المفكرة
التي تمنع فى تأملها ويستمر تفكيرها فى خالقها (الكائن الكامل)،
ثم تنتقل هذه النفس خلال الزمان الذى توجد فيه الى اكتشاف نقصها
ومجزؤها، وضآلتها وإلى الاحساس بحاجتها الجوهرية الى وجود كائن
قادر على الوجود بذاته ، وقادر تبعا لذلك على ايجاد سائر المخلوقات
الآخري .

وهكذا يصبح: الانسان الذى لا يملك شيئا لوجوده أى ليس علة
ذاته مفكرا ومتأملا فيما هو علة له ، ومالك لنامية وجوده ، فى
الكائن القادر على خلقه ، وعلى حفظ وجوده فى كل لحظة من لحظات
الزمان .

هذا النص الديكارتي يشير بوضوح إلى الصلة الوثيقة بين النفس وفكرة وجود الله فأنا لا يمكن أن أعرف الله ، أو تكمن في ذاتي فكرة وجوده ما لم يكن موجودا حقا - الاله الموجود في الذهن الحائر لجميع الكمالات المنزه عن كل عيب ، أو نقص البريء من الخداع تبعا لذلك ، ولما يكون مخادعا وقد اتصف بصفات الكمال والقدرة بل حار جميع الكمالات لما يكون مخادعا ، وقد عرفنا بالنور الفطري أن المخادعة انما تصدر بالضرورة من نقص أو عيب .

(ج) اليقين الثالث وجود العالم :

مرضنا فيما سبق لمرحلتين اليقين عند "ديكارت" وهما : وجود النفس ووجود الله ، كما أشرنا للأدلة الديكارتية على وجود الله ووجوه النقد التي وجهت إلى الدليل الانطولوجي . وفي هذا الموضع نشير إلى المرحلة الثالثة من مراحل اليقين وهي المتعلقة بوجود العالم .

لقد انتهينا في المرحلة السابقة إلى اثبات وجود الله ، والتيقن من حقيقة وجوده . فإلى أي حد نستطيع استخدام اليقين في الحكم بوجود عالم خارجي ، أو بوجود عالم أجسام .

إن وجود الله هو الذي يضمن لنا وجود العالم الخارجي . مع مراعاة أن العالم الخارجي (الواقعي) لا يمكن أن يكون على نحو ما يظهر أمام رؤيتنا العادية أي على نحو ما نتلمسه بحواسنا ، لأن الأحاسيس أفكار غامضة ، ومبهمة ، تخدعنا ، ولا تؤدي إلى يقين . وجدير بالذكر أن الضمان الالهي يرشدنا إلى أن الموجود الحق على الطبيعة هو ما يمكن أن يكون موضوعا لفكرة واضحة متميزة ،

والإنسان حال تفكيره في الله انما يفكر في الكائن الكامل الذي يملك من القوة ، ومن القدرة والكمال ما يمتنع معه تصورك فكرة عدم وجوده . معنى ذلك أن هذا الكائن الذي نفكر فيه قادر على فرض حقيقة وجوده الكامل على كل فكر يتأمله .

وهكذا يبدو لنا أن أدلة "ديكارت" على اثبات وجود الله انما تنطلق منذ البداية من مصدر واحد هو "الفكر" الذي هو صفة للنفس ، فالنفس المفكرة هي التي تبلغ بقصورها مرتبة العظمة الالهية ، وتصل بنقصها إلى كمال الله كما تدرك في حال تفكيرها الموصول فيه انه ضرورة وقدرة ، كمال ولانهاية لافكاك من جذبهـاـ ، أو سيطرتها على ذهن الانسان حيث كان يفكر في كل لحظة من حياته . يقول "ديكارت" تأييدا لذلك : " ... وكل قوة التدليل الذي استخدمته هنا لاثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعته لايمكن أن تكون ما هي ، ويكون في نفس فكرة اله ، ما لم يكن الله موجودا حقا - أقصد هذا الاله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني ، أي الموجود الحاضر لجميع هذه الكمالات السنية التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة فضيلة ولكن دون أن تستطيع الاحاطة بها ، هذا الاله المنزه عن كل عيب ، المبرأ من شوائب النقص ، ويتبين من هذا بيانا كافيا أنه تعالى لايمكن أن يكون مخادما ، لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادمة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب " (١)

(١) ديكارت : التأملات . عثمان أمين ص ١٦٣ - ١٦٤ .

على هذا النحو فليس الامتداد (المادة) وليس الجسم هو ماهية الشمعة ، بل الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن ، وهنا يصبح الامتداد هو الصفة الاولى أو جوهر الاجسام ، بينما تكون مظاهره التى تدرك بالحواس وتتعرض للتغير الدائم هي الصفة الثانوية ، وهى لاتملك وجودا موضوعيا فى ذاتها بل وجود ذهنى فحسب .

ويقودنا هذا الموضوع " الصفات الثانوية " الى العودة الى النفس محل ادراك هذه الصفات ، بل ومصدر التعرف على الجوهر وصفاته العرضية ، من حيث ان الادراك الحسى Perception (يعنى به الاحساس ، والتخيل ، وتصور الأشياء العقلية المحضنة) .

يقول "ديكارت" فى التأمل السادس :

" ... وفلا من هذا أجد فى نفسى ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جدا ، ومتميزتين عنى هما ملكتا التخيل ، والاحساس ، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسى تصورا واضحا متميزا ، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدونى ، أعنى بدون جوهر عاقل قد اتملتأ به : لأنه فى المعنى الذى لدينا من هاتين الملكتين - أو اذا جاز استعمال اصطلاح المدرسين - لأن فى " مفهومهما الصورى " نوعا من التعقل : ومن ثم أتصورهما متميزتين عنى تميز الاشكال ، والحركات ، والاحوال أو الامراض الأخرى التى للاجسام ، عن الاجسام ذاتها التى هى سند لها " (١)

ويشير "ديكارت" من خلال هذا النص الى امكان وجود الفكسر

(١) ديكارت : التأملات ، د. عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٥٠ .

ولما كان الأمر كذلك فأننا سوف نجهل الكثير من الظاهرات الطبيعية في حياتنا كظاهرتي الضوء والصوت *Voix* على سبيل المثال . من حيث انهما لا يمكننا أن يكونا موضوعين لفكرتين واضحتين متميزتين ، فلا يوجد في العالم الطبيعي مهما طال بحثنا سوى فكرة واحدة تتميز بالدوام ، والتميز برغم تغيرات الصفات الحسية انها فكرة "الامتداد" *L'Étendue*

وفكرة الامتداد هي موضوع بحث علماء الهندسة ، والمشتغلين بها ، وبعد أن نتخذ من الامتداد موضوعا نستطيع أن نأخذ من مبدأ " الافكار المتميزة " السبيل اليقيني لاصدار أحكام يقينية فاذا كان العالم المادى ، أو عالم المحسوسات هو مجال تغير دائم فما الذى يضمن لنا أن تكون لدينا معرفة ثابتة ، أو فكرة واضحة متميزة حين نفكر في هذا الجسم ؟

لقد أعطى لنا "ديكارت" مثالا في تأملاته " بقطعة شمع العسل التى تظل محتفظة بصفات المحسوسة من رائحة ولون وشكل وطعم إلى أن تقترب من الناس فتتحول كل هذه الصفات إلى امتداد جامد مفتقد لسائر الصفات الحسية السابقة .

فماذا حدث لقطعة الشمع التى كنا ندرك منذ لحظات خلاوتها وشكلها ، ولونها ، ورائحتها ، لقد تحولت إلى امتداد ، وزالت عنها كل خواصها التى تغيرت ، وتحولت بفعل الحرارة وأصبحت مجرد امتداد - لى معنى الامتداد الحسى الذى نراه ونلمسه بحواسنا فى الخارج ، بل بمعنى الامتداد ذهنى المجرد من أى مظاهر تتعلق بالحواس كالأصوات ، والألوان ، والأموات وغيرها ...

وحيث ان من طبيعة الله ألايخدمنا ولو مرة واحدة لأنه
ممدد اليقين المطلق فان أحكامنا تصبح بذلك صحيحة يقينية
مكفولة بالضمان ، واليقين الالهيين.

ولما كان "ديكارت" قد شك في العالم المحسوس ولم يأمسن
لاحكام الحواس الخادمة - التى يفرد للعديث عن خداعها معظم نصوص
التأمل السادس - فانه قد توصل من هذا الموقف إلى تجريد المسادة ،
وارجاعها إلى مجرد صور ذهنية وأفكار فى أذهاننا .

يقول "ديكارت" فى خداع الحواس: " . ولكن كثيرا من التجارب
قد قوضت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقة فى الحواس :لانى
لاحظت مرات كثيرة أن الابراج التى كانت تلوح لى مستديرة عن
بعد انما تلوح لى مربعة من قرب ، وأن التماثيل الضخمة المقامة
على قمم تلك الابراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها
من أسفل ، وكذلك فيما لا يحصى من المناسبات الاخرى وجدت خطأ فى
الاحكام المبنية على الحواس الخارجية ، بل فى الاحكام المبنية على
الحواس الداخلية : إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من
الالم ؟ ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الاشخاص الذين
كانت أذرعهم أو سيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحيانا أنهم
يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذى دعانى
إلى التفكير أنى لا أستطيع أيضا أن استوثق من وجود أذى حقيقى
فى أحد أعضاء جسمى ، وان أحسست فى هذا العضو ألما " .

وهذا النص يشير بصورة واضحة إلى موقف "ديكارت" من
الحواس ، وكيف أنها تخدمنا فى اليقظة والنمائم ، ولا يقتصر خداعها

بدون التخيل ، والاحساس الذين ليس لهما وجود بدون الفكر بل
انهما معتمدان عليه وناتجان عنه .

ويذهب " ديكارت " إلى أن الادراك الحسى لا يتضمن تصوّر
طبيعة الاجسام من حيث هي امتداد ، وشكل وحركة فحسب بل يتضمن
الميل إلى ادراك وجود الاجسام ، وصفاتها وهنا فان هناك عمليتان
هامتان في موضوع ادراك العالم الحسى هما :

أولاً : عامل الادراك الجلى المتميز للاجسام فى صفاتها الهندسية .

ثانياً : عامل الميل لاثبات هذه الاجسام فى الوجود . (١)

ولا يتم الحكم على الوجود إلا حيث تكون ارادة اثبات
الوجود متوفرة لدينا ، تلك الارادة التى تتسم بالجلاء والتميز .
ولكن إذا جاز لنا منطقياً ادراك أجسام ما وحاولنا بما
لدينا من ميل طبيعى إلى اثبات وجودها دون أن تكون هناك اجسام
فهنا ينبغى الرجوع إلى ضمان أكيد يكون بمثابة القاعدة الصلبة
والنهائية حين نحكم على الوجود .

وهنا يتجلى الضمان الالهى الذى يكفل لاحكامنا القائمة على
الوضوح ، والتميز نصيبها من الصحة واليقين .

ومن هذا المنطلق فان الله يصبح هو الضمان الاسمى لادراكاتنا
الصحيحة ، ، وبالتالى لصحة معارفنا الوجودية .

وحيث أن هذا الادراك يقوم على أساس الافكار الجلية
الواضحة فلا يجوز أن نخطأ ، ولو مرة واحدة ما دما كنا معتمدين
بالفكر الواضح المتميز .

(١) نجيب بلدى : ديكارت . ص ١٢٤ .

على أعضاء الحس الخارجية بل يتعدى ذلك إلى الحواس الداخلية ، كاللحم والفرج ، وغيرها على ما يذكر في نصه السابق .
ويدفعنا هذا الموقف الديكارتي من المعرفة ، والذي يؤكد فيه : على أننا لانعرف "العالم الخارجى" معرفة مباشرة بالحواس كما لاندركه . ادراكا مباشرا كما هو فى ذاته ، وأن غايصة ما نعرفه منه هو الصور الذهنية ، والأفكار المجردة التى فى أذهاننا منه .

أما سبيل المعرفة ، أو كيفية المعرفة ، وكيف نحكم على أن الصور ، أو الأفكار الموجودة فى أذهاننا مطابقة لموجودات حقيقية لا وهمية فان ذلك لانبغى إلا بغفل صدق الله ، أو ما تظفر عليه ذواتنا من فكرة الصدق الالهى التى تمنحنا اليقين الكامل بصدق ويقين ما أودع الله فينا من أفكار وتصورات .

وفى هذا الموضع الذى نتطرق فيه إلى مشكلة المعرفة بين أن تكون مطابقة للواقع (واقعية تجريبية) أو مطابقة لما بالآذهان من تصورات وأفكار (مثالية عقلية) نود أن نعبر عن لموضوع الأفكار بين "ديكارت" ، و " لوك " و " باركلى " فى ضوء تفسير مذهب المثالية

ان الامتداد الهندسى ، وكيفياته هو موضوع الادراك العقلى الحقيقى عند "ديكارت" ، أما الادراك الحسى للأشياء الخارجية فلا يعدو أن يكون مجرد وهم وخداع لاسبيل فيه إلى وضوح ، أو يقين . هذا هو مجمل تصور "ديكارت" للعالم المادى - أو لكيفية معرفتنا بالوجود الواقعى الشخصى - فهذا الوجود لا قيمة له ما لم تكن لدينا منه فكرة واضحة جلية متميزة ، تستقر فى الالهامان وتنطلق منها حتى يتسنى لنا قبول العالم المادى باقتناع ، وتمثله ذهنيا ومن ثم نتيقن أن أفكاره التى تتمثل عقليا هى من الجلاء ، والوضوح بحيث لا يتطرق إليها شك . ان هذه الافكار جميعها ممثلة فى فكرة " الامتداد " .

وإذا كان "ديكارت" قد تراجع عن اعتبار العالم الحسى مصدر يقين لأحكامنا وأرجع كل تصور مسس إلى أفكار متمثلة فى الذهن وممثلة لفكرة الامتداد الهندسى وكيفياته . فإن باركلى قد سلك عكس هذا الطريق فإذا به يحاول معرفة العالم من خلال ذاته ، وتعرف على المادة فاندفع إلى دراستها وحاول الحكم عليها ليس أدل على ذلك من أنه قد اعتبر حركة الانسان الاولى هى حركة فى سبيل اثبات وجود العالم - على عكس الموقف الذى تقهقر فيه "ديكارت" إلى داخل ذاته فى محاولة للتعرف على أنيته المفكرة ، واثبات وجودها فكريا بعيدا عن عالم المادة ، بل لعله قد أنكر وجود العالم المادى حتى يتسنى له اثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع .

حتى عن الجسد التي تحل فيه باعتباره شئ مادي محسوس، ولغمان اثبات صفة التفكير فيها كسمة مميزة لها، وجوهر أساسى يتقوم عليه وجودها.

ولقد ابتعد "ديكارت" عن العالم بقدر ما اقترب من الذات، وتعمق أغوارها باحثاً عن الفكر بالفكر ذاته. وهو أيضاً لم ينجح فى محاولة اثباتها إلا بالقدر الذى تراجع فيه عن المادة إلى حد أنه قد ذهب فى تصوراتهِ إلى قمة التراجع عن العالم المادى حين يذكر: أنه لو تصور أن لجسد له على الإطلاق لما استطاع أن ينكر أنه يفكر، ولما كان الفكر صفة النفس، بل جوهرها فان النفس موجودة حتى وان لم يوجد جسد البته.

على هذا النحو يتضح أن الفلسفة الديكارتية منذ البداية تحاول منافية المادة لكى تثبت للفكر أحقيته، وأولويته، تحاول أن تشك فى المحسوسات كى توقن فيما هو غير حسى، أى فيما يثبتته الفكر المجرد.

والنظر إلى المحسوسات فى ماديتها المحسوسة لا يعنى أن تكون أحكامنا مطابقة لما تراه من كفيات هذه الاشياء فانه من خلال الادراك الحسى يمكن أن نحس صفات عقلية، أو كفيات يكتشفها العقل، والفكر المجرد من الحواس، والخيال ويقصد "ديكارت" به "الامتداد" الهندسى، وما يتبعه من كفيات مثل الشكل أو، الحركة، والعدد والزمن، وهى موضوعات العلم الرياضى التى يظهر جلاؤها وتمايزها أمام العقل، وبواسطته.

على العالم كما يرى أن هذا الموقف في اثبات وجود العالم واثبات وجود الذات لا يتم في مسافة زمنية ، أو ميتافيزيقية لأن هذه اللحظة ، أو هذا الموقف يعد واحدا غير منفصل ، فلحظة اثبات العالم الخارجى تعنى لحظة وجود الذات^(١) ، لأن وجود الذات هو الذى يثبت وجود العالم وهكذا دواليك ..

فالعالم موجود لأن الذات هى التى أدركته فوجد ، وليس مست بعيدة منه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب "ديكارت".
وهنا نلمح فرقا واضحا بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم ، ويرده إلى تصورات عقلية مجردة وتمثلات ذهنية ، وآخر يثبت وجودها من خلال ادراكها للعالم بل يستعين بالأخير كى يثبت هذا الوجود الفعلى للأنسا .

وإذا كان "باركلى" قد ذهب فى اثبات وجود العالم ، والنفس مذهباً مختلفاً عما أكده "ديكارت" فانه أيضا يذهب فى تصويره للعالم ، وطبيعته موقفاً آخر مختلف . فإذا كان "ديكارت" قد صرح بأن الامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان الموجودان بحق . بحيث لا يوجد شئ حقيقى خارجهما أو يمكن أن يتمثله الذهن أى شئ يرجع إلى فكرة واضحة متميزة غير فكرة "الامتداد".
ونجد من جهة أخرى أن "لوك" بوصفه فيلسوفا تجريبيا

(1) Philosophes Du XVIII Siècle, III Berkeley
Principes. Extraits, LLF Les Lettres
Francaises. p 77.

وقد نظر "باركلى" G. Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) للعالم المادى باعتباره موضوعا قابل للتناول ممكننا للادراك يقول فى بداية مؤلفه الشهير "مبادئ المعرفة الانسانية": "عندالتطرق الى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الانسانية يجد المرء أن هذه الافكار قد انطبعت على الحواس Senses ويمكن أن تستوعبها العواطف والعمليات العقلية، أو الافكار المستنبطة من الذاكرة، أو التخيل، أو بواسطة أى من الطرق السابقة: يمكننى من خلال البصر أن استنبط أفكار الفؤء والالوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشيء الصلب، والناعم، الساخن، والبارد الحركة، والمقاومة، كما أننى أستطيع بواسطة الشم أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع أتمكن من الاستماع إلى الأشياء التى يتناولها عقلى بكل نغماتها، وتركيباتها المختلفة...." (١)

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا مدى اقبال "باركلى" على العالم المادى، ومحاولة استيعابه، وفهمه عن طريق حواسه، فهو لن يكون انسانا مالم يدرك العالم، وفى لحظة تعرفه عليه، وفى زمان ادراكاته المختلفة له يكون فى محاولة متواصلة لاثبات ذاته. باعتباره عارفا للعالم، ومصدرا للحكم عليه وعلى هذا النحو يثبت "باركلى" وجود النفس من خلال تعرفها

(1) Berkeley, George: The Principles of Human Knowledge F.P. London 1937 P 27.

بينما نجد أن "لوك" قد توسع في معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصرى الحس ، والفكر معا .

وجدير بالذكر أن توسع "لوك" في مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائيا للاقتراب من الاتجاه العقلى الميتافيزيقى الذى سبق أن رفضه ، وخاصة نظرية الأفكار ، والمبادئ الفطرية ، والمعرفة الأولية فتأدى من ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحى ، أو المادى الذى تصور وجوده شامضا وراء مظاهر الأشياء الخارجية ويستحيل ادراكه بالحس بل بالبرهان العقلى .

والأمر الذى لاشك فيه أن "لوك" قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر ، ويحطل ، وفى هذه الحالة تكون الذات موضوعا لنفسها .

وعلى الرغم من اشارته إلى الأفكار الميتافيزيقية ، أو أفكار التأمل فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها^(١) إذ كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة ويقول " لوك " : " أن أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة فى العالم الطبيعى حولنا ، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقامد والنوافذ والطرق والأشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا ، ومن خلال ضوء معين ترى العين الأشياء كما تشعر اليدين بالبرودة والسخونة من طريق اللمس ، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق وهكذا تفعل سائر

(١) Russell. B: History of Western Philosophy , London 1954
p 633.

قد ذهب إلى أن العالم الفيزيقي يتكون من كثرة لامتناهية من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات ، أو " جزيئات لامحسوسة " تسدرك على أنها أجسام غاية في الصغر . ويعمل هذا النظام المادى الطبيعى بصورة آلية مدفوع بحركة الاشياء فى الطبيعة ؛ ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء المادية باعتبارها آلات .

وعلى غرار هذا النظام من الاجسام التى تتفاعل بصورة مادية أشار " لوك " إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هى الاجسام الانسانية ، كما يذهب الى أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث فى الانسان احساسات مختلفة يشعر بها كما قد تحدث فى ذهنه أفكار معينة يطلق عليها اسم " أفكار الاحساسات " التى ينفخ فى مقابلها نوع آخر هو ما تعرف " بأفكار التأمل " .

وهكذا فقد قسم "لوك" التجربة إلى نوعين الاولى : حسية معتمدة على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج ، والثانية : تأملية : أى توجد فى ذهن الانسان ، وتعنى العمليات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى ، والمقصود بالعمليات العقلية تلك التى تعتمد على التفكير وتقوم على ربط هذه الاحساسات وتكوين أفكار عنها .

ويعد تصور "هيوم" عن وجود التجربة الباطنية (التأمل) فاصلا بين معنى التجربة عنده ، وعند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا فى اتباع النزعة الحسية ، وذهبوا إلى أن الحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال : "توماس هوبز" الانجليزى و"كوندياك الفرنسى".

تناولنا حبة من القمح، وقسمناها قسمين سجد أن كل نصف منها مارال محتفظا بدرجة من الصلابة، والامتداد، ومحتفظا أيضا بشكل معين، وإذا قمنا بتقسيم كل نصف الى نصفين فسنلاحظ باستمرار احتفاظ كل جزء بهذه الصفات (الصلابة، والامتداد، والشكل) لذلك فان تقسيم الشيء إلى اجزاء لا يزيد أو ينقص من صفاته الاولى الثابتة التي هي ضرورية، ولازمة لوجوده " (١).

أما النوع الثانى من الكيفيات أو الصفات فهو: الصفات الثانوية وهي عكس الصفات الأولى فهي ليست أساسية، أو ضرورية لبقاء الشيء، كما أنها لا تكمن فيه، أو تلائمه لكنها مجرد قوى Powers تؤثر فينا فتنتج احساسات متباينة عن طريق صفاتها الاولى مثل اللون، والاصوات والطعوم، والروائح، وقد سماها "لوك" بالثانوية لأن وجودها ليس ضرورى فى الشيء فقد توجد - وقد لا توجد (٢)، كما يمكن للشيء أن يوجد بدونها فوجود المقعد مثلا لا يستلزم وجود لون ما كالبنسى، أو الأصفر، أو الأبيض، لأن اللون صفة ثانوية يمكن للمقعد أن يوجد بدونها غير أنه لا يمكن أن يوجد بدون قاعدته أو أرجله الأربعة فالشكل هنا يعد صفة أولية أساسية ملازمة له بحيث لا يمكن تموره بدونها.

وهكذا يتفح لنا أن "لوك" يعطى للمدركات الحسية فى العالم المادى صفتين، أو كيفيتين: أولية، وثانوية، تعد الاولى صفات

(1) Ibid ,
(2) Essay. Book II Sec CV III para 12- 13

الحواس التي خلقها الله فينا، ويحدث بعد الرؤية، أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا إلى حد انتقال هذا الأثر إلى مراكز الاحساس في المخ، ثم تنتج "أفكارا". فسي عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم الخارجي كجمه، ولونه، ورائحته، ودرجة صلابته، أو ليونته، وغير ذلك من أمور " (١)

ومن خلال هذا النمى نستطيع أن نتبين أن "لوك" يدعو إلى التعرف على العالم من خلال الاحساس به، وممارسة أفعال الحواس كالرؤية، واللمس، والشم، والتذوق وغيرها. ونحن نجد أن هذا الموقف يكاد يقترب من موقف "باركلي" في التعرف على العالم لكن الفرق بينهما يكمن في عدد من المسائل سوف نوردها تباعا. فبعد أن أثبت "لوك" وجود عالم خارجي عن طريق حواسه يحاول تقسيم كفايات الأشياء إلى نوعين من الكيفيات أو الصفات هما : الصفات الأولية: وهي الصفات التي يتقوم الشيء بها ولا يكون له وجود بدونها، وهي تتميز بالثبات كما أنها أساسية، وملازمة للشيء على الدوام مهما تعرض للتغير.

ويعرض "لوك" في الكتاب الثاني من المقال. (٢) للصفات الأولية في الشيء ويعطى مثالا لها: بالشكل والامتداد، والصلابة بحبة القمح agrain of Wheat فيقول: "إننا إذا

(1) Essay, Book II ch 8 para 26 p (8)
 (2) Ibid, Book II Sec CV III Sec 9
 p 170.

(المعاني) التى تكون الاشياء مثل الحجر، الشجر، الكتاب الخ. وجميعها أشياء قد تشير ، وتحرك مشاعر الحب ، أو الكراهية أو المتعة ، انها تلك الاشياء اللامتناهية التى تشكل أفكار، وخطوط المعرفة التى يستوعبها الانسان ،والتي تساعده كثيرا سواء فى التأمل ، أو التخيل ، أو التذكر" (١)

ويقصد "باركلى" من هذا النص الإشارة إلى أهمية وجود الصفات الأولية ، والثانوية جنباً إلى جنب فى الجسم أو الشيء موضوع المعرفة، وهو يعطى مثالا بفكرة التفاحة - على غرار مثال "لوك" فى عرض الصفات الأولية، والثانوية - باعتبارها جسم يجب أن يكون حاصلًا على الصفات الأولية المقومة لوجوده كما يكون أيضا حائرا على الصفات الثانوية التى تمثل جزءا أساسيا من مقومات وجوده حتى يتسنى للذات المدركة الاحاطة به بدقة وكمال وهذا هو السبيل الذى تدرك به الذات وجودها حيث تثبت وجود الأشياء فى مقوماتها، وأصولها الظاهرة ،والخفية ،الأولية والثانوية يقول " باركلى": " اننى أطلق على الكائن النشيط الذى يستوعب ويدرك ويفطن هذه الأشياء بالعقل أو "الروح"، أو الذات (٢) ، ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أننى أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة، من حيث ان وجود الفكرة

(1) Principles of Human Knowledge
p 1. p 27 - 28.

(2) " this Perceiving, active being is
What I call mind spirit, Soul
or my Self " .

موضوعية وأساسية يتقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة، ولا تكمن في الشيء، ولذلك سميت ثانوية.

وإذا كان "باركلي" قد نقد "ديكارت" في قبوله للكيفيات الهندسية المكونة من الحركة، أو الشكل، والمقدار والزمن ولم يعترف بفكرته الرئيسية عن "الامتداد الهندسي" الجامد الذي لالون له، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة باعتبارها تلقى وجودها لم يرمته، وتحيله إلى مجرد امتداد هندسي معقول منزوع الكيفيات. فإنه لم يفتأ أن سدد سهام نقده للكيفيات، أو الصفات الثانوية التي خلعها "لوك" على الأشياء. واعتبرها صفات أو كيفيات تتعلق بالشيء المادي أيضا، وأن الذات المدركة ينبغي أن تحصل على فكرتها من صفات الشيء الأولية إلى جانب الصفات الثانوية التي هي فيها أصلا. فليس من المعقول أن يوجد شيء، أو جسم مامتد ومتحرك لالون له ولا صوت. وكيف نتمكن من ادراكه كاملا وهو يفتقر إلى عدد من الكيفيات المقومة لوجوده ولتكامل فكرته في أذهاننا؟ إن وجود الجسم في مذهب "باركلي" ينبغي أن يكون مصحوب وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية على قدر مصاحبتها للكيفيات الأولية.

يقول "باركلي" في تفسير هذا المعنى: "ولكن أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من الصفات، وهي التفاحة التي تحتوى على لون معين، وطعم مختلف، ورائحة، وشكل آخر مختلف أيضا وهذه هي بعض الأفكار

مقله أو يشعر بامتداد أى من الاجسام دون الاعتماد على الكيفيات

الحسية "Sensible Qualities" (١).

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أن الصفات الحسية، أو الثانوية تتلازم بالضرورة مع الصفات الاولى، ولا تنفصل عنها، ولما كانت غير منفصلة عنها حتى على المستوى الذهني فينتج من ذلك أنها توجد فقط في العقل. وهذا هو المدخل لنظرية المعانى، والمذهب اللامادى عند " باركلي" على ما سيتبين فيما بعد.

(1) Ibid , Para . 10 p 33.

(المعنى يعنى وجود الشخص ، وامكانية استيعابه " (١)

ومن تحليل هذا النص تتضح لنا الصلة الوثيقة بين اثبات وجود النفس المدركة ، أو العارفة ، وبين الأشياء المدركة في العالم الخارجى " فعندما أقول اننى أكتب الجدول الآن ، فهذا يعنى التأكيد على أنه موجود وأنا موجود لاننى أرى وأشعر به ، لانه جزء من دراستى " (٢) .

ان القبال " باركلى " على العالم ، ومحاولته التعرف عليه إنما قد جعله يخلع على الأشياء صفاتها ، أو كيفياتها الأولية والثانوية بحيث أصبحت الكيفيتان في مستوى وجودى واحد وهذا ما مبر منه " باركلى " في قوله : " .. ان هؤلاء الذين يؤكدون على حقيقة وجود الشكل ، والحركة وباقى الكيفيات الأولية التى تمثل الصفات الاصلية بدون وجود العقل يمكنهم في الوقت نفسه الاعتراف بصفات اللون والاصوات ، والحرارة ، والبرودة ، وجزئيات المادة ، لذلك فاننى أود أن أعرف من ذا الذى يستطيع مجرد أن يعكس أو يحاول استنباط حركة ، أو لون لى فكرة من الأفكار في

(1) Principles : p 28.

(2) The table I write , on , I say exists , I see and Feel it , and if I Were out of my study I shou'd say it existed , meaning thereby that if I was in my study I might perceive it , or that some other spirit actually does perceive it.

Principles p 1 - para 3 p 28.

فإن المرارة ليست في الجسم الواقعي ، أو المحسوس بل في الشخص الذي يدركه كما أن اللون لا يتوفر بصفة أساسية في موضوع الإدراك بقدر ما يكون لدى المدرك للموضوع . وهكذا نفى "لوك" و "ديكارت" أن تكون الصفات الثانوية لازمة لطبيعة الشيء ، ومكملة لمقوماته على فرار الصفات ، أو الكيفيات الأولية .

والحق أن "ديكارت" لما كان قد ذهب إلى الشك في العالم الحسي وقلل من قيمة الحواس كمصدر للمعرفة ، فقد أنكر معها سائر الكيفيات ، أو الصفات المتعلقة بها ففي مثال الشمعة يقول في الإشارة إلى الكيفيات الثانوية : "... لاشيء يقينا من كلما لاحظته فيها عن طريق الحواس إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق ، أو الشم ، أو البصر أو اللمس ، أو السمع قد تغير كله ، في حين أن الشمعة نفسها باقية" (١)

وينطوي هذا المثال لديكارت على إشارة واضحة إلى أن الكيفيات الحسية هي شيء وثيق الصلة بالمدرك ، أو الناظر ، وليس لها صلة بالشيء موضوع الإدراك لأن الذي يبقى من الشمعة بعد الاقتراب من النار ليس هو شكلها بما يحمله من صفات ثانوية عنها ، وإنما الذي يبقى هو الجسم ، أو مقدار المادة يقصد بذلك الامتداد الذي هو الصفة الأولى ، والكيفية الأولية المقومة للاشياء وهو يقصد أمعانا في التجريد أن يكون الامتداد هو نفسه الذي يتراءى له فلعل حواسه تخدمه فلا يدركه ، كما هو

(١) ديكارت التأملات ، التأمل الثاني ص ١٠٥ .

(٢) نقد "باركلي" (١) للكيفيات الثانوية عند "ديكارت و "لوك"

وظهور المذهب اللامادى :

(١) تصور "ديكارت" و "لوك" للعالم المادى :

لقد رأى "ديكارت" و "لوك" أن الكيفيات الثانوية مثل اللون والشكل والرائحة هي من قبيل الصفات الثانوية أو الذاتية من حيث أنها قائمة في ذات الشخص المدرك ، أو الناظر وعلى سبيل المثال :

(١) جورج باركلي George Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) .

فيلسوف إنجليزي متدين ولد في أيرلندا في ١٢ مارس ١٦٨٥ منتحيا لأسرة إنجليزية بروتستانتية ، دخل جامعة دبلن في السادسة عشر حصل على الأستاذية في الفنون ، عين مدرسا بالجامعة ١٧٠٧ لتدريس مواد اليونانية واللاهوت ثم عمل قسيسا ، أهم مؤلفاته "محاولة في نظرية جديدة للرؤية" ١٧٠٩ ، نشر بعدها أهم كتبه "مبادئ المعرفة الانسانية" يبسط فيه باللوب واضح أسباب الخطأ ، وصعوبة دراسة العلوم وعوامل الشك والكفر بالله والالحاد .

وجد "باركلي" في المبدأ التصوري وسيلة لانكار المادة ، والرد على الماديين ، جعل من الله محور لمذهبه في الوجود والمعرفة ، يقول : "إن مذهبه اللامادى قد انبثق نتيجة دراسة لمذهب "لوك" التجريبي ، و "مالبرانش" الديني فقد اختلف مع "لوك" الذي أنكر موضوعية الانواع والاجناس وآمن بالمعاني المجردة في الذهن - فأنكر "باركلي" وجود المعاني المجردة ، والمعارف الجزئية - وأقر وجود اسم معين ينطبق على مجموعة جزئيات كما اتفق مع "مالبرانش" ، وخاصة في مسائل الوجود والمعرفة واليقين .
Copleston, Frederick, A History of philosophy British ph, part II New York 1964 p 9 - 10.

ومن خلال هذا النص نتبين اشارة الفيلسوف الى خداع الموجودات الحسية فى العالم المادى ، فالموجودات الموضوعية لاتعطى للذهن ولا للحس صورة عن حقيقتها أو عما تبدو عليه فى واقع الامر وهذا ما حدا بديكارت الى انكار أية معرفة آتية من الواقع الموضوعى للمدركات الحسية - واقتصر الموضوعية فى تصوره على موضوعية الأفكار الذهنية المتميزة بالجلاء والوضوح .

وأكثر من ذلك فان "ديكارت" لم يقتصر على الشك فى أحكام حواسه فحسب ، بل تعدى الامر الى الشك فى أحواله النفسية المتعلقة بحواسه أو - على حد تعبيره - بالأحكام المبنية على الحواس الداخلية وهو يصرح بذلك فى تساؤل له فى النص نفسه فيقول: ... اذ هل هناك ما هو أعمق ، وألصق بالنفس من الألم ؟

ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الاشخاص الذين كانت أذرعهم ، وسيقانهم مبتورة انه كان يلوح لهم أحيانا أنهم يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الامر الذى دعانى الى التفكير أنى لا أستطيع أيضا أن استوثق من وجود أذى حقيقى فى أحد أعضاء جسمى ، وان أحست فى هذا العضو ألما" (١)

ويبلغ الشك الديكارتى ذروته من خلال هذا النص الذى ينعب على الشك فى الاحساس الداخلى للإنسان ، والذى يرى الفيلسوف من خلاله ان الألم المصاحب للجسد ، والذى هو على صلة عميقة وثيقة بالنفس قد يخدع أحيانا . فقد يلوح للمعوقين أنهم يشعرون ألما فى أعضائهم المبتورة فكيف يحدث ذلك إن لم تكن الاحساسات الباطنة ،

في الحقيقة ، قديره صغيرا أو كبيرا ، بعيدا أو قريبا ، وقد تؤثر فيه حالته النفسية الداخلية فلا يراه بوضوح ، أو يتجاهل وجوده لاشعوريا .. لكنه في جميع هذه الاحوال يرى من النظر أو تناول الامتداد الحسى أو المادى - للأسباب السالفة - لكنه يتناوله فقط باعتباره ادراك ذهنى و " تصور مجرد " خال من أى أثر للمادة أو الحس لانه يرى أن الركون إلى الحواس في تحصيل المعارف هو موضوع منوط بالمجاذفة ، لأن موضوعات العالم الحسى المادى محل تغيير ، وتبدل ، ومصدر وهم ، وخداع لا تستند أحكامها إلى الأفكار الواضحة المتميزة ومن ثم فلا نصيب لها من الدقة ، واليقين .

وكما تراجع الانسان من العالم ، كلما تحررت أحكامه من ألال المادة الجامدة المتغيرة ، و ازداد نصيب أفكاره من الوضوح والجلأ " فالامتداد العقلى " هو الكيفية الأولى ، أو الصفة الجوهرية للموجودات المادية التى تتميز باليقين لأنها تستند إلى فكرة واضحة متميزة ، " ذهنية " متجردة من علائق الحس .

يقول "ديكارت" فى مسألة خداع الحواس : " لكن كثيرا من التجارب قد قوت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقة فى الحواس لأنى لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التى كانت تلوح لى مستديرة من بعد وإنما تلوح لى مربعة من قرب وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الابراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل.... " (١)

(١) ديكارت : التأملات : ت عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٤٦ .

وعندما رد "لوك" المعرفة إلى الحس فقد تصور أن العقل صفحة بيضاء يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق " (١)

فالعقل صفحة بيضاء خاوية تماما من أى كتابة عليها وخالية أيضا من أى أفكار ، ويستطيع الإنسان أن يملأ هذه الصفحة الخاوية بما تمده به حواسه من أفكار عن العالم الخارجى.

بهذا الموقف المستند إلى ممارسة الخبرة الحسية والركون إلى معارف التجربة فى تكوين أفكار العقل نجد أن لوك يخالف البداية الحقيقية لمذهب "ديكارت" فهو يثبت ما شك فيه الثانى، ويهتم بمن أعرض عنه ، ويبتدئ منهج معرفته من اتجاه مخالف تمام المخالفة لما نهج عليه "ديكارت" .

ولكن هل معنى هذا القول أن المسافة شاسعة ، والبين كبير
بين هذين المذهبين ؟

ان البداية تبدو مختلفة، والمنبع يبدو مغايرا فشان بين
فيلسوف يرفض الحواس، ويرتاب منها، وآخر يقبلها مصدرا للمعرفة
وملا للثقة واليقين. الموقفان مختلفان تماما .

وعلى الرغم من أن "لوك" قد رفض تصويرية "ديكارت" وتجربياته ، كما رفض نظريته على المعارف ، والأفكار الفطرية ، وأقام مذهبه التجريبي بعيدا تمام البعد عن التصورات ، والتجريدات التي غالى "ديكارت" فيها . بيد أنه ، وبتقريره للمصدر الثانى من مصادر الخبرة الحسية ، وهو المتعلق بأفكار التأمل (الاستبطان) يكون قد تعلق بأهداب المذهب العقلى فى غير وعي منه . ولمالاً

(1) Essay Book 1 chap 12 p 160.

والملازمة للنفس تخضع أيضا ، لأنها تتعلق بالجسد ، وتعتبر من حالاته من اللذة والألم . ان هذا الموقف الذي ساقه الفيلسوف قد تآدى به إلى رفض معارف الحس ، والحالات النفسية المصاحبة للبدن ، والعودة إلى تلمس اليقين في تمورات العقل المجردة ، وأفكاره الواضحة المتميزة . وإذا بحثنا في موقف " لوك " من معاملة الكيفيات ففسوف نجده يتآدى إلى عالم الموجودات من خلال خلق الصفات الأولى والثانوية عليها والعالم عند " لوك " مدرك بالاحساس الذي هو مصدر المعرفة الوحيد بحيث لو فقد الإنسان حاسة من حواسه فقد علمه بما يقابلها من المحسوسات .

وقد صنف " لوك " الأفكار الموجودة في العقل إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التي تعتمد على الملاحظة وهي نوعان أحدهما خارجية External موضوعية Objective ، ومصدرها الحس Sensation ^(١) ، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective ، ومصدرها التفكير . Reflection . وهذا لا يعنى أن الأفكار الموجودة في العقل ترجع إلى المصدر الأول دون الثانى بل ترجع إلى المصدرين معا فجميع الأفكار تتكون نتيجة التجربة الخارجية والتأمل الداخلى .

ولما كانت للتجربة مكانتها الأولى في مذهب " لوك " ولما كانت الأفكار محملة لاجتماع تجربة الحس وتأمل الذات ، كانت التجربة الحسية المنطلق الرئيس لهذا المذهب فقد ردت المعرفة برمتها إلى الحس .

(١) : Essay Book 11 chap. 23 p 178.

(٢) Ibid.

يقول "لوك": إن أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد، والنوافذ والطرق، والأشخاص، نرى كـسـل هؤلاء بحواسنا .

ومن خلال ضوء معين تبصر العين الأشياء، كما تشعر اليدين بالبرودة، والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق . وهكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا (١).

ويحدث بعد الرؤية ، أو الشعور بالأمور الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الاحساس في المخ، ثم تنتج " أفكارا " في عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم مثل حجمه، ولونه، وطعمه، ورائحته، ودرجة ملابته ، أو ليونته وغير ذلك من أمور . .

ومن الملاحظ أن الدور الهام الذي يوليه "لوك" للعقل إنما هو تيار ديكارتى خفى يكمن في ثنايا منهج التجربة الحسية عند "لوك"، ودليل ذلك أن الأفكار المستمدة من الحواس والمدرجات الحسية الخارجية لا قيمة لها، ولا دور في المعرفة ما لم تمر هذه المعارف بتجربة التأمل الباطني عن طريق العقل.

وجدير بالذكر أن إضافة "لوك" لعامل الاستبطان، أو التأمل في عملية المعرفة قد خفف من تأثير النزعة الحسية في مذهبه، كما فصل بحسم بينه وبين مذاهب الفلاسفة الحسيين.

(1) Essay, Book 11 ch. 8 para 26 p 181.

وقول "لوك" بالبداً من التجربة لايضاد العقل، ولا يلغى دوره الرئيسى فالمبتدئ، بالتجربة، المستخدم لحواسه مصدراً للمعرفة لا يغتسرف المعارف من المحسوسات، كماهى عليه فى واقع الأمر، ولو كان الأمر كذلك لتلاشى دور الذهن بل لتلاشى لفظ "الأفكار" من قاموس المعرفة عند "لوك".

إن المعارف المستمدة من الحواس تمر خلال استيعاب الانسان لها بعمليات ذهنية دقيقة، ولا تقوم الحواس منذ البداية إلا بدور الوسيط الذى ينقل صور المدركات الحسية إلى ملكة العقل النقدية، التحليلية، التركيبية التى تعمل عملها فى الأفكار عن طريق ملكات التذكر، والتخيل، والتفكير وغيرها من القدرات، والملكات الذهنية. فقول "لوك" بخلو العقل إلا من أفكار الحواس لا يعنى الغناء قيمته الموضوعية، أو التقليل من دور قدراته الفعال فى مجال المعرفة. فالعقل لا يقف سلبياً ازاء المعارف المنقولة له عبر قناة الحس لانه يتضمن استعدادات كبيرة وعمليات دقيقة من تذكر، وتخيل، وتصور، ومقارنة، كما ينطوى على قدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب، والتشخيص، والتجريد، وليست كل هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار الناتجة من الخبرة الحسية؛ بل انها أمور عقلية نبعث من طبيعة العقل ذاتها، وتفاعلت مع عملياته الدقيقة الفعالة.

بقى لنا أن نسأل كيف يتسنى للأشياء المادية التى تحسها

حواسنا ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار فى أذهاننا ؟

بيضاء خاوية ، واعتمد على خبرة الحس والتجربة فى تحصيل المعارف
فانه فى مجال حديثه عن مصادر المعرفة العقلية- وخاصة ما يتعلق
منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثانى للمعرفة بعد أفكار
الاحساسات - يشير دون قصد إلى نوع من الحدس الباطنى وهو فى
هذا الموقف المستتر تحت وطأة الحس والتجربة نراه فى وجه
ديكارتى خفى كان قد انتهى إليه بحكم التطور المنطقى لمذهبه .
ولعل " لوك " كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر ابراز القدرة
الالهية العليا التى تتمثل فى المرحلة الاخيرة والنهائية من مراحل
المعرفة . وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفى
بين موقف "ديكارت" من دور الاله فى المعرفة الواضحة المتميزة
التي يكفلها "الضمان الالهى" وبين موقف "لوك" خاصة فيما ذكره
من المصدر الثانى والرئيسى للمعرفة التجريبية (مصدر الحدس الباطنى)
ودور " الفضل الالهى" فى صياغة أفكار الخبرة الحسية .

(ب) موقف "باركلى" من المعرفة بين تمورية "ديكارت"

وتجريبية "لوك" :

تعد الفلسفة اللامادية رد فعل طبيعى للمبدأ الديكارتى
الذى يقرر : ان الذهن لا يعرف الاشياء مباشرة وعلى هذا النحو
قرر "باركلى" أن الاشياء تعرف بمعانيها ثم غالى فى هذا الموقف
التصورى إلى الحد الذى لم يحل معه الاشياء إلى معانى بل أحال المعانى
أشياء ، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهب .
فبعد أن عرضنا لتصور "ديكارت"، و"لوك" عن العالم ، نود

ويرى "لوك" اننا لانستطيع تفسير عملية الاستبطان أو كيف تنتج الافكار في عقولنا بصورة واضحة ، لأن هذه العملية تعزى إلى الله وتتم بفعله وينصح بعدم الخوض في مسائل أعلى من مستوى معرفتنا الانسانية يكفي لحسب أن نعرف كيف تتكون الافكار في عقولنا دون الخوض في مسائل فيسيولوجية " سيكلوجية " يختص بها علم النفس والفيسيولوجيا أكثر مما تتعلق بمجال الفلسفة . وجدير بالذكر أن موقف "لوك" من تكوين الافكار في العقل ونصيحته بعدم الخوض في معرفة أسبابها ، ومكوناتها ، وفي عملياتها المعقدة إنما تعد إشارة خفية منه إلى وجود علة أسمى تسببت في ايجاد الافكار في عقولنا . وساعدت في مراحل اكتمالها بحيث لاتستطيع قدراتنا المحدودة الاحاطة بالقوة والقدرة الكامنة وراء عمليات العقل ، ونشاطه الذي تنتج منه أفكار محددة ودقيقة من العالم المادي . ومن جهة أخرى فان هذا التصريح بحدود قدراتنا وبوجود قدرة تسمى علينا ، وعدم التفسير الواضح لعمليات ونشاط الذهن إنما يشير إلى دور مستتر لاله في عملية المعرفة ، وهو بدون شك موقف رئيسي لاسيما وأن كمال الفكرة ، ووضوحها لايتأتى إلا بعد مرحلة مرورها بالعمليات العقلية التي يرجع نشاطها وقدراتها إلى قوة أكمل منا ، وأسمى من طبيعتنا وأقدر على فهم طبيعة هذه العمليات .

وإذا كان "لوك" وهو يؤسس مذهبه الحس التجريبي قد أنكر في أولى خطواته وجود المبادئ والنظريات الفطرية وهاجس اتباعها (ديكارت - ليبنتز - وغيرهم ٠٠٠) فجعل العقل صفحاً

أما " لوك " الذى ذكر وجود كفيات ثانوية فى الاشياء تتعلق بدواتنا ، وتساعدنا على الادراك فانه من الخطأ أن ننسب إلى الذات وحدها هذه الكفيات لانه لو حدث ذلك لانتفى وجود الاشياء الفعلى، وكيف يمكننا أن نتعرف على الاشياء، ونصدر أحكام عليها ، من مجرد وجود كفيات أولى ملازمة لها ومعنى ذلك أن الصفات الأولية مستقلة " من تأثير الذات لانها خاصة بالموضوعات فى موضوعيتها ، بينما أن الصفات الثانوية وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها ، وهذا ما ذهب اليه "لوك" وما فنده "باركلى" حين قال ان الصفات الثانوية لها من الأهمية، للصفات الأولية تماما لانها تفيد فى معرفة الشيء وكيف نتمكن من معرفة شيء من مجرد صفاته الأولية فحسب كيف يتسنى لنا معرفة الانسان بالتحديد ، أو الحيوان أو شيء آخر فلكى يكون لشيء وجود واقعى لابد أن يكون متصفا بصفة معينة . سواء فى اللون ، أو الحجم ، فإذا عرفت انسانا ما فمن الضروري انى لى أمره بدقة أن أعرف شكله ، ولونه ، وطوله ، وحجمه ، وإلا فكيف أستطيع أن أميز بينه ، وبين غيره . أو أن أثبت وجوده الموضوعى، فبقدر ما تسهم الصفات الأولية فى تحديد، وتكوين الشيء فان صفاته أو كفياته الثانوية تعد أيضا على نفس مستوى الأهمية لأن الوجود الموضوعى للشخص ، أو للشيء يستند إليها . يقول " لوك " ثم كيف نقول بأن اللون ، والطعم ، والرائحة ، صفات ثانوية لتعلقها بالانسان، أو الشخص المدرك . فالطعم الحلو هو فى مذاق المتذوق والطعم المر كذلك ، فالاشياء منزوعة الكفيات

الإشارة إلى النقد الذى وجهه "باركلى" إليهما والذى انحصر بصفة خاصة فى موضوع "الكيفيات الثانوية" وهو يتساءل: فلى مبادئ المعرفة البشرية من قبول "ديكارت" للكيفيات الهندسية الممثلة فى الشكل والحركة والمقدار، والزمن فرأى أن هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسى جامد لالون له، ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض "باركلى" هذا الامتداد الديكارتى الجامد لأنه يلقى وجود العالم، ويقول فى هذا الصدد: "دعنا أولاً نتفحص الرأى الذى بحوزتنا، والذى يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة هي الأساس والدليل الذى يؤيد وجود الامتداد، لذلك أرجو منك أن تفسر لى ماذا نعنى بقولنا: أن المادة تبرهن على الامتداد - فتبادر أنت بالقول بأنك ليس لديك أدنى فكرة من المادة. ومن ثمة لن تستطيع وصفها" (١).

ومن تحليل هذا النص يتبين مقدار النقد الذى يوجه إلى فكرة الامتداد عند "ديكارت" ويفهم منه أن "باركلى" لا يعترف بوجود ما أسماه "ديكارت" "بالامتداد" وأن هذا الشئ لا يجوز البرهنة على وجوده انطلاقاً من المادة "أذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال "المادة" التى لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولا يمكن وصفها، أو البرهنة على وجودها"

وإذا كان هذا النص ينطوى على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة الامتداد الديكارتى بما ينفى معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية ويحس فيها أيضاً ببزوغ فكرة اللامادية.

١) (1) Principles : Part 1. para. 16.

كيفية، وصفاته الأولية، والثانوية .

وإذا كان "باركلي" يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو موقفه من الجوهر . وهل يقبل بوجوده . الحق أنه يؤكد على وجود الكيفيات الحسية التي تمنحنا الأفكار التي لا تتأثر بوجود الجوهر .

وفي حين قرر "ديكارت" أن الامتداد هو جوهر المادة ، والفكر هو جوهر النفس نجد أن "لوك" يخطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملا للصفات الأولية أو الثانوية، ولما كان تحصيل المعرفة يحدث من طريق الكيفيات بنوعها بحيث لا حاجة إلى الجوهر في هذه العملية فقد قرر "لوك" أن فكرة الجوهر غامضة مجهولة . (١)

يقول "لوك": " الجوهر عند "لوك" فكرة مجهولة يفترض بحسب ليكون حاملا للكيفيات المختلفة التي لا يمكن أن توجد بدون محور ، أو حامل upholding وهو ما نسميه بالجوهر (٢) والحامل الذي يقصده "لوك" بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول "لوك": إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد في نفسه إلا افتراضا فحسب لشيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة " (٣)

(1) Essay Book 2 ch 24 para 4 p 392

(2) Ibid . ch 23 para 2 p 392

(3) Ibid .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن يطبق على الصفات الأولية أيضاً مادام الإنسان هو مقياس لبعض الصفات الهامة في الشيء كالحلاوة، والمرارة، واللون والرائحة. فكيف أتعلق من حجم شيء ما في حالة القرب أو البعد منه . ان المقدار الذي يبدو من بعيد صغير قد يظهر كبيراً عندما نقترّب منه وما هو متحرك في خط مستقيم قد يبدو في شكل كروي ، أو دائري ، وكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطء ، وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولى على نفس المستوى النسبي للكيفيات الثانوية . ان أشياء العالم المادي هي مصدر المعرفة بجميع كيفياتها يقول "باركلي": " ١٠٠٠ انك لا يمكن أن تتخيل الجسم ، أو الهيكل الإنساني دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة وردة ليس لها وجود، وهنا فلا يمكنني القول انني أتصور لكن أقول انني أشعر ويجب لذلك أن استخدم أي من حواس التي تساعد في الإدراك الحسي . ومن ثم فاني لا يمكن أن أتخيل ، أو اجزم بوجود أشياء لا وجود لها ، وبعبارة كل البعد عن متناول العقل البشري فلا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية " (١) . وهكذا يقرر "باركلي" أن العالم مجموعة أفكار ، وأن الأشياء لا توجد سوى بالقياس إلى عقل يدركها " فتتحول إلى أفكار . ولا يعني ذلك أن شمة اتجاهها للعقلانية في هذه الفلسفة لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته ، بينما فلسفة "باركلي" اللامادية تبدأ من الواقع الذي تمنحه

(١) (1) Principles, Part -1- para 5.

فالبعد لا يدرك المادة في حقيقتها الموضوعية ، بل كل ما يدركه هو العلامات والدلائل على المسافات ، والاضواء والمقادير^(١) .

ويرى "باركلي" ان ادراك الصفات الأولية انما يرجع إلى حالة اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حالة اللمس تقارن بين المدركات اللمسية وبين بعض الاحساسات البعدية ، بحيث ينتج منها أمرين هما : الاختلافات الحادثة في الأصواء والألوان والاحساس العقلي الناتج من حركة العينين ومن ثمة يستطيع الانسان بحكم تعودته على هذين الأمرين قاءرا على معرفة المسافات ، وتقدير أوضاعها ، واطوالها^(٢)

ومن المستغرب أن تتمور أبصارنا للكيفيات الملموسة في حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات المبهمة (التي هي بمثابة العلامات عليها) .

وهكذا ينكر "باركلي" وجود العالم المادي بمرته حينما يستعفى من كيفيات المادة الماثلة أمام البصر علامات أو رموز تدل عليها . يقول في هذا الصدد : " ان المبادئ التي وضعها لاتتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والظيقية في هذه الطبيعة التي تختفي معالمها من هذا العالم شيئا فشيئا . وبرغم ذلك فلا تتلاشى الافكار التي تبرهن أن الافكار باقية في العقل ، - وهذا العقل لم يفكر قبل الآن فيما قد يحدث للشمس ، والقمر والنجوم ؟ - وماذا نرى في المنازل ، والانهار والجبال ، والاشجار

(1) Principles , para 43 p 50

(2) Ibid para 44. p 51.

وتبدو فكرة "لوك" من الجوهر غير متسقة مع مذهب الحسي التجريبي ، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعي إلى الإدراك الحسي الذي لا يتأكد في نظره بدون وجود جواهر تحصل المرات الحسية التي ندركها والتي تؤكد وحدة موضوعات المعرفة .

(ج) المذهب اللامادي عند "باركلي" وأثر الفكر الديكارتي:

في ضوء مذهبي "ديكارت" و"لوك" وتصوراتهما عن الكيفيات والجوهر ومصادر المعرفة . يؤسس جورج باركلي "فلسفته اللامادية (Immaterialisme) والمادية هي المذهب الذي ينكر المادة ويطلبها بقدر ما يقرر الروح والعقل .

وانكار المادة لازم من المبدأ التصوري الذي يقرر أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء . (١)

يقول "باركلي" أن وجود الوجود هو أن يدرك أو أن يدرك " فالمدرك هو المعنى أما غير المدرك فلا وجود له . والمادة فهي تصور "باركلي" معنى مجرد لا يمكن تصوره بدون الكيفيات

ومن الأدلة التي ذكرها "باركلي" في رسالته " نظرية جديدة في الرؤية " "Essay Towards a new Theory of vision "

لأثبت عدم إدراكنا للمادة هو دليل الزوئية حيث يبين أن البصر لا يدرك بذاته المقادير والأوضاع والمسافات لأن المسافة مهما كبرت ، أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٥٩ .

لذلك فان معانى اللعن ذاتية شأنها شأن سائر المعانى
الآخري يقول "باركلى": ان انكار المادة لايعنى انكار الاشياء
فى حقيقتها المادية لاننا على عكس ما يفعل "ديكارت" ندرك
المحسوسات ، ونقبل على العالم لاننا فيه ، ولا نرفضه . "فانه من
العبث الطفولى أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل شك
الى أن يبرهن عليها بالفهمان الالهى" الصدق الالهى

ويستطرد "باركلى" مهاجما للمذهب الديكارتى فيقول:
"ولو اننى قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت فى ذاتى نفسها
لأن معنى شكى فى وجود الاشياء يستلزم بالضرورة شكى فى وجود
ذاتى أيضا، وهذا مستحيل لانى حين أدرك العالم وأثبت وجوده
بحواسى أكون فى الحال موجودا ، ومتواصل الوجود فيه .
نحن نعرف الاشياء كما هى فى الواقع ولنا القدرة أيضا
على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس ، وما هو متصور ، بين ما
هو موجود وما هو متخيل ، ولما كان الادراك الحسى هو وسيلة
التعرف على العالم ، وإثبات الذات فان الاحساسات تعد أكثر تماسكا
وانتظاما من الصور وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعى الذى هو
تفسير الظواهر (المعلولات) بآخري (العلل) .

(١) العالم المنظور فى تصور "باركلى":

هكذا انتهى " باركلى" فى عرض فلسفته اللامادية إلى
أن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لامتناهية العديديرمز بعضها
الى البعض الآخر ، أو يكون علامة عليه .

والاجبار، أو حتى في أجسادنا؟ هل تصبح هذه الأشياء مجرد ضرب من الخيال؟^(١)

ويعبر هذا النص من تحويل اللامادية للمعاني إلى أشياء حيث يشير فيه "باركلي" إلى ضرورة زوال العالم المادي، والطبيعي بما يحتويه من أشياء، وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظاً بفكاره التي يحولها إلى أشياء، بينما يصبح العالم المادي ضرب من الوهم، والخداع.

ويرى "باركلي" أن الناس تخطئ عندما تظن في وجود نسبة بين الامتداد المبرر، والامتداد الملبوس لشيء ما "فيسر أن الحقيقة تظلمنا على أن معاني اللمس، والبصر شيئان متمايزان متغايران وليس بينهما ارتباط ضروري"^(٢) وما العلاقة بينهما إلا على سبيل التقارن التجريبي، ودليل ذلك "أن معاني البصر حين تعرفنا المسافة، والأشياء القائمة عليها لاتدلنا في ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة لكنها فقط تنبهنا إلى ما سوف ينطبع في عقولنا من معاني، أو احساسات اللمس التي تنتج من أفعال معينة"^(٣) وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجربة فاننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة"^(٤).

(1) Principles, p I p 46.

(2) Ibid : 43 p 50 - 51 .

(3) Ibid .

(4) Ibid .

ولادراك البصرى للعالم الخارجى - وجد تأييدا. تجريبيا لنظريته
الفلسفية الكاملة" (١) .

ويبحث كتاب " نظرية جديدة فى الرؤية " فى حاسة البصر
فيرى أن الموضوعات الأولى ، والمباشرة للبصر هى الضوء ، والألوان
وأبها المسافات والمقادير ، والأشكال ، والحركات ، والأماكن وهنا
تصبح المعطيات الأولى ممثلة فى الضوء والألوان ، والثانية فى
المسافات ، والأشكال ، والمقادير . والإنسان يستعين دائماً
بالمعطيات الأولى للبصر فى ادراك المعطيات الثانية أى فى تقدير
المسافات ، والمقادير ، والأشكال . لأن العين تعجز عن تقدير
المسافة ، أو المقدار ، أو الشكل فى ذاتهم . (٢) لكنها تدرك
تقديرياً فقط فى ضوء المعطيات الأولى ، فالمعطيات الأولى هنا
تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن ادراكات البصر
ما هى الا علامات أو دلائل على مسافات ، أو أوضاع ، أو مقادير .

(٢) دور معطيات البصر ، واللمس فى ادراك الأشياء :

على ضوء ما سبق ينتج لنا أن "باركلى" يعزى ادراك الأشياء
إلى معطيات البصر ، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع
أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك - على حد قول "باركلى" - وهل
يمكن لنا وصف شكل أو مقدار لشيء ما فى غير ضوء ندركه من

(١) على عبدالمعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة . دار المعرفة

الجامعية ١٩٨٤ ص ٤٠٥

(2) Principles : para 42 p 50.

والحق انه لما كانت الافكار هي الموضوعات ، وبالتالي هي العالم فانها لايمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل من الضروري أن تنتظم ، وتترابط فيما بينها ، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر ، يقول باركلي : نحن لاننكر الافكار المطبوعة على الحواس ، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار قائمة بدون العقل الذي يتمثلها" (١)

والافكار التي تشكل العالم ، أو تكونه لابد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الإدراك (٢) هذا العقل الأسمى هو الذي يرسل هذه الافكار التي تمثل لغة تخاطب بها العقل الانساني.

ولما كانت فلسفة "باركلي" الالمادية قد ارتبطت من كتب بفلسفة "لوك" ، خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير "بحث في الفهم الانساني" مقررًا أن الافكار علامات على الاشياء (٣) وأن الفلسفة في حاجة ملحة الى مقدمة ضرورية في علم العلامات وكان هذا الكتاب لوك هو نقطة البداية للكتاب الذي ألفه "باركلي" من "نظرية جديدة في الرؤية " يقول الاستاذ الدكتور علي عبدالمعطي : " ان كتاب "باركلي" من الرؤية لا يعد تمهيد الكتاب المبادئ كما فن كثير من مؤرخي الفلسفة بل بالعكس تطبيقاً أولياً لنظرية "باركلي" في العلامات ، فلقد وجد "باركلي" في تحليله للبصر ،

(1) Principles: para 90 p 81.

(2) Ibid para 147. p 120

(3) Copleston, A History of philosophy V 5. Part 11.

وتجربتنا عن الادراك اللمسى من خلال الادراك البصرى واحجامنا
من ممارسته فى وسط معتم.

وبالاضافة الى عنصر التجربة ، والسعادة يشير "باركلى"
الى وجود عنصر ثالث على غاية من الاهمية فى موضوع الادراك،
هو الانتباه الذى يعنى تنبه العقل فى ادراك العالم الخارجى
فالعقل يجرد الاشياء من الالوان والاشكال، والمسافات، والامتداد
ويحيلها أفكارا " (١)

وهذا الانتباه ، أو الفعل الصادر من العقل والمصاحب
لادراك العالم الخارجى المستند الى خبرة التجربة والعادة هو
ما يدعم ، ويعمق من فعالية نظرية العلامات " (٢)

وهكذا يتبين لنا : اننا أمام دلائل، أو علامات بعدية
تدل على اللمس ، وعلامات بصرية تشير الى أفكار اللمس ، تصدر
الاولى نتيجة الخبرة التجريبية، والعادة ، أما الثانية فتأتى
نتيجة الانتباه (فعل الذهن) ولما كان من الممكن اعتبار الافكار
- لغة - بناء على ما تقدم - فاننا نصح أمام مبدأين
أحدهما تجريبى للغة العالمية، والآخر عقلى لها. "مثلا فى لغة
العقل التى ترى الاشياء فى تجريداتها ومعانيها" (٣) ومن منطلق
اللغة العالمية ، وشمولية الأفكار (٤)، يفسر باركلى " فى

(1) Ibid para 87 p 78.

(2) Copleston: A History p 45.

(3) Principles : para 88 p 79.

(4) Ibid para 69 p 68.

للاله أى نراه ، ونلمسه ، ولو أننا تحسنا أى شكل هندسى فوجدناه على سبيل المثال : مربعا أو مثلثا أو دائرى الشكل ، لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر ، وفى مجموعة ضوئية معينة (١) .

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أن ادراك الاشياء انما يأتى نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات (البصرية واللمسية ، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملا ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما أن تصبح أفكار البصر (فوسط ضوئى معين) علامة ، أو دلالة على أفكار اللمس (الذى يفعله الانسان بيديه) .

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أى شكل من الأشكال ما لم تحدث من خلال وسط ضوئى معين ، فكيف يتسنى لنا الاحساس بحجم ، وطبيعة ، أو حتى لون ، أو مسافة شيء ما ، فى وسط مظلم ، أو بدون استخدام حاسة الابصار ، وهنا يصبح التعاون والتآذر بين معطيات البصر ، واللمس من عوامل نجاح الادراك الحسى ، وبالتالي تقدم العلم الطبيعى من حيث أن " موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزا ، وعلامة توحى الى الذهن بموضوعات حاسة أخرى " (٢)

وتساعد التجربة من جهة ، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الادراك الحسى (٣) وفق هذا التآذر فتعودنا الرؤية فى النور

(1) Ibid para 44 p 51.

(٢) يحيى هريدى : باركلى ، ص ٤٩ .

(3) Principles , para 59 p 61.

(٣) وجود النفس :

يرتبط موقف النفس عند "باركلي" ارتباطاً وثيقاً بالعالم الطبيعي . فدراستها كما بين في فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس لأنها تثبته عندما تقبل عليه كما تثبت ذاتها في الوقت نفسه .

وإذا كان "ديكارت" - كما سبق القول - قد حاول إثبات وجود النفس عن طريق الفكر ذاته - الذي حاول عن طريقه إثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهر للنفس - والنفس ذلك أن تثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية ، وليس من خلال العالم المحسوس الذي رفض وجوده - باعتباره مجال شك وخداع - وأقبل على دراسة النفس وحاول البرهنة عليها من خلال الفكر ذاته الذي آمن بهجته ، وببقتين خطوات وسلامة نتائجه . أما "باركلي" - الذي أقبل على العالم محاولاً إدراكه - فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والإدراك الحسي لموضوعاته .

وتبين لنا نعوس "باركلي" كيفية وجود النفس وثباتها وخلودها وتميزها من العالم الذي تحيا فيه ، وتحاول إدراكه وإثباته في الوقت نفسه .

ولما كان العالم في تنوره لا يعدو أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات ، أو دلالات على البعض الآخر فهي لذلك ثابتة ومن ثم تستلزم وجود حامل لها ، أو مفكر مدرك هو (النفس أو الذات) وينبغي التمييز هنا بين جوهر النفس ، وبين طبيعة الموضوعات المدركة في العالم .

" مبادئ المعرفة البشرية " كلية الافكار النابع من كليسة الوجود ، فالافكار في تصوره ليست جزئية منفصلة على جزئيتها لكنها تشير إلى افكار أخرى ، ومن ثمة فهي فكرة مفتوحة لأنها تشير إلى افكار أخرى وتصبح علامة عليها ، وهنا يتصور "باركلي" فكرة " العلامة الكلية " والمقصود بها أن الوجود ، والافكار ليسا جزئين بل يتسمان بالطابع الكلى .

ولما كان الوجود متميزا بالكلية ، والعمومية ، والشمولية ، فالافكار فيه ممكنة . أو موجودة فيه بالقوة - على حد تعبير أرسطو - ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال في تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم إذ بفعله يتعدى الانسان حدود الافكار الجزئية ، ويصل إلى الكلية . فمثلا : يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئى إلى فكرة المثلث الكلى .

فالانتباه هنا هو الطريق إلى العلامة الكلية (١) - وهو تجاوز عالم المدركات البصرية ، واللمسية إلى عالم الفكر الشامل ، هو تجاوز مرحلة الادراك الحسى ، والتسامى إلى ادراك الكليات دعامة العلم الطبيعى ، والنظرى ، يقول "باركلي" : " يتعلم الانسان قواعد الطبيعة من طريق الممارسة ، أو المران فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخوف فى فهمها .. وهكذا يحس الانسان عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أن يدرك مقدار كرامة ، وعظمة العقل الذى يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعى " (٢)

(1) Principles , para 108 p 92

(2) Ibid .

طبيعتها الفعالة ، وبين طبيعة الأفكار (الموضوعات) . كما تعرف أيضا أنها مختلفة تماما عن الأفكار فهي باقية (خالدة) بينما الأفكار تقبل الانحلال ، وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحاني ، وبين سائر الأفكار الجامدة الأخرى فيرى أنه لما كانت النفس Soul (Spirit) هي التي تقوم بفعل الإدراك الحسي فهي إذن " شيء يفكر ، يريد ، ويدرك ، ومن ثم فهو جوهر لامادي ، أو روعي Spiritual . ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس " (١) .

- وجدير بالذكر أن فكرة الجوهر الروحي ، أو اللامادي إنما هي استمداد من مذهب "لوك" الذي تصور وجود الجوهر اللامادي أو الروحي - مما يؤكد تأثر "باركلي" بمذهبه في هذه المسألة -

وعلى ضوء ما سبق "فالنفس" روحانية خالصة . فعل خالص ، معنى ذلك أنها ليست وهجا رفيعا حيويا ، أو نظاما من الأرواح الحيوانية لأنها لو كانت كذلك لفستت لامحالة كما يحدث بالنسبة للأجسام ، لكنها شيء غير منقسم ، غير قابل للفساد ، لاجسي ، ولا ممتد ، ومن ثم يستحيل تكوين فكرة منها ، لأنها غير الفكرة أي غير موضوعها فشتان ما بين المعرفة بها ، والمعرفة بالأفكار أي (الموضوعات) " (٢) .

(1) Principles : p (3) para

(2) Copleston : part (3) p 39.

ويرى "باركلي" أننا لانستطيع معرفة النفس على نحو ما تعرف الاجسام ولو حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضا مجهولا لأن " النفس لايمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة ولذلك فانها ضرورية لأنها تكون الأفكار، ومن ثمة فانها لايمكن أن تكون فكرة ... انها بسيطة لامنقسمة كائن فعال، ولما كانت تدرك الأفكار فانه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم - Under-standing . لانها تنتج الابتكار وتكونها (١) .

ولما كانت "النفس" لاتعبر عن موضوع ما فانها تفتقد إلى الفكرة - من حيث ان الفكرة تستلزم وجود موضوع - وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضا وفي معرض اثبات وجود النفس انطلاقا من العالم يقول "باركلي": " ... ما الذي اذن يمنحنا علل الجواهر العادية .. انه شيء مجهول، لاجوهر ولا شيء آخر عسدا ذلك انها النفس اللامنقسمة، الساكنة، اللامتحركة، اللاممتدة التي لاتوجد في مكان" (٢)

والحق ان " باركلي" يحاول الخروج من مسألة شعوش النفس بتعريفها كمعنى . فهي لاتعرف كفكرة، بل كمعنى notion وهذا يعنى ان المعرفة بها تحدث عن طريق التأمل Reflection أى محاولة سبر أغوارها، والتمعن في تأملها، وسوف يتأكد للعشارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعلا خالصا Pure act . وهذا التصور يفصل بحسم بين

(١) Copleston, F: A History. ch 13, Berkeley (3) p 27.

(2) Principles , p (1) para, 80 p 74.

الانسانى (١).

والله يعد من أسمى ، وأعلى ما يمكن تصوّره فى العقل " فهو
الملا الحقيقى الخالد ، المخلوق ، اللامتناهى اللامنقسم الثابت " (٢) -

على حد تعبير "باركلى" - .

والعقل الالهى هو الذى ينتج الأشياء الخارجية كما يدركها
بصفة دائمة " (٣)

ويذهب " باركلى " إلى أننا لسنا فى حاجة إلى البرهنة على
وجود النفس - لأننا قد سبق أن أثبتناها من طريق ادراكها الحسى
بالعالم المادى ومعاشيتها المستمرة له - وعلى وجود الله . لأن العالم
يتكون من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة ، ومتكلم بها
فهو الذى يخاطب الانسان من خلالها - أى عقله المتناهى . فالعالم
أفكار ، والأفكار لغة ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته . " وهنا نجد
أن " باركلى " يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد ، وفى حركة
ميتافيزيقية واحدة بين ثلاثة موضوعات هى : الله . العالم . النفس " (٤)

(١) Copleston : A History. Berkeley 3 p 38

(٢) Principles: p 1. para 117 p 100

((٣) Ibid . p 3 para 72 p 70.

(٤) على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة

الجامعية ١٩٨٤ . ص ٤١٠ .

(٤) الانطلاق من المادة إلى وجود الجوهر الروحي أو تصور فكرة الله:

إذا كان الاحساس، أو "المعنى" هو وسيلة تعرفنا على العالم - على حد قول "باركلي" - فكيف يحق لنا إذن تفسير اشتغال الاحساسات في مجاميع، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع؟ (١) في حين أننا لا ندرك شيئاً خارج الذهن كما لا نستطيع تصور تمامه بين جوهر مادي (موضوعات العالم الخارجي) وآخر روحي (النفوس)، - وفي الوقت ذاته - فإن ذهننا لا يحتوى على جميع المعاني، كما أنه منفعل بالإضافة إليها، وقابل لها.

ولما كانت المعاني مدركة لجميع العقول في نفس الوقت ونفس الظروف (٢) كان من الضروري البحث عن علة تخلق هذه المعاني. إذن فمن ذا الذي يمنحنا هذه الأفكار ويكونها في عقولنا. يقول "باركلي" لاشك هناك روح خارجية تفعل ذلك.. هي "الله" (٣) الذي طبع في عقولنا الأفكار في نظام كما طبع في نفوسنا أفكار النظام الطبيعي الموجود في العالم المادي (٤)

ويرى "باركلي" أن وجود الله يبعد أكثر وضوحاً وبداية من وجود الكائنات الانسانية، والسبب في هذا القول: أن علامات، أو دلائل وجوده هي أعظم، وأقوى بكثير من العلامات، والدلائل التي يشير إليها الوجود

-
- (١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦١.
 (2) Principles, p 3 para 147 p 120.
 (3) Ibid.
 (4) Ibid.

لتفسير مظاهر الطبيعة - فى حين أنه لو اتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاة، فإننا لن ندرك^(١) منها شيئا، ولن نتجه إلى التفكير فيها، أو تأمل آثارها " فينتهى "باركلى" من الدليل الأول على إثبات وجود الله من طريق الإدراك الحسى لعالم من آثار ونظام لقدرة الله، وحكمته إلى الدليل الثانى الذى يسوق فيه أفكار النفس بما تنطوى عليه من قوى خيال - لإثبات وجود الله . يرى " باركلى " أنه من النظر فى صفات النفس وأفعالها وما تنطوى عليه من حالات نفسية إنما يعد مدخلا للبرهنة على وجود الله . فالنفس لها قدرة على الخيال - ملكة الخيال - بالإضافة إلى قدرتها على إدراك العالم الحسى. ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع إرادة الإنسان لأنه لا يقدر عليها، ولا يستطيع إيجادها لأنه عاجز عن الإحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم من ذلك وجود علة تسببت فى إيجاد هذه القدرات التى ليست من طبيعته، ولا يقوى على خلقها، وأن هذه العلة ليست مادية، لكنها روحية - إنها الله، منبع الأفكار، والحكمة الذى يمد العقل بأفكاره، ومعانيه^(٢) يقول "باركلى" : " ينبغى على الإنسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل (Light of Reason) حتى يتمكن من السموبفكره وبلوغ مرتبة الكمال، والحكمة الإلهيتين اللتان وفعتا الأفكار فينا، وخطبتنا بلغتها"^(٣).

(1) Principles : para 72 , p 7.

(2) Ibid , para 62 p 63.

(3) Ibid , para 72 p 70.

(٥) أدلة وجود الله :-

رأينا مما سبق كيف أثبت "باركلى" وجود الله من طريق العالم المنظور، وهذه هي الأدلة الثلاثة التي يبرهن بها على وجود الله — أو العقل الإلهي — فهو يستدل على وجود الله في برهانه الأول، انطلاقاً من فكرته الأساسية " الوجود هو ما يدرك) To be is To perceived (ونحو هذا الدليل — أنه لما كان العالم مجموعة أفكار في أذهاننا من سائر الناس ولما كانت هذه الأفكار هي مصدر معرفة الإنسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادى بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئى متناه الاحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علة أخرى — خارج الإنسان — ممثلة في وجود عقل سام رفيع — يخلق معانى، وأفكار العالم في ذهن المخلوق، ويخاطب الإنسان في عقله بلغته وأفكاره. (١) إذن فالله موجود. " ذلك العقل اللامتناهى الأزلى ، العارف بسائر الأشياء ، خالق قوانين الطبيعة ومنظم العلاقات بين الموجودات والظواهر ، أصل القوانين الكلية " انه عقل الله موجد الطبيعة . The Author of Nature _ (٢)

وهكذا يبرهن "باركلى" على وجود الله من خلال ادراك الوجود كما يحاول ابراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آثاره في العالم الحسى. يقول في ذلك: "... من الواضح أن الوجود الروحى اللامتناهى عاقل ، خير ، قوى ، وهذا الاعتقاد يكفى وحده

(1) Principles. p 3 para 62 p 63

(2) Ibid .

العالم الطبيعي المدرك - أو من دليل المدركات الحسية، وعلّة وجودها،
والثاني مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التي تنطوي على بعض ملكات
كالخيال الذي يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له لاسيما، وأن ارادة
النفس غير قادرة على خلقه، أو ايجاده. أما الدليل الثالث
فهو مستند إلى فكرة دينية - من العهد القديم - تعنى أن الانسان
مخلوق على شبه الله وصورته. فهو لا يبلغ الكمال المطلق في أي فعل
من أفعاله لكنه على شبه الله وصورته.

هكذا يعترف الفيلسوف بوجود علّة خارجية عليها، أو سامية
فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحي اللامادي *Immaterial*
Substance - على نحو ما فعل "لوك" - مع أنه في
بداية مذهبه كان قد قرر: أن هذا الجوهر ليس معنى، ولا مدركا بمعنى.
كما أن قبوله لوجود علية في العالم دليل على اعتماده على هذا
المبدأ في حين أن التطور المنطقي لمذهبه التصوري الأسى لا يسمح
له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان "باركلي" يهدف إلى معرفة
الحقيقة الالهية وتفسير مدور الموجودات أو (المعاني) عنها، في
حين أن مبدأ مذهبه يكون "المعاني" من منطلق الادراك الحسى.
على أية حال لقد أراد "باركلي" أن يعمل إلى تصور عن
حقيقة الذات الالهية فقال: اننا لانرى المعاني في الذات الالهية -
أي نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها في هذه الذات المعقولة على
ما يرى "مالبرانش" (١) - لأن المدركات الحسية التي يحتفظ العقل

(١) نيقولا مالبرانش "Malebranche" (١٦٣٨ - ١٧١٥)
فيلسوف فرنسي وأحد تلامذة المدرسة الديكارسية، تابع ديكارت
على مذهبه إلى أبعد حد، كما تأثر بالكتاب المقدس المسيحي =

وهذه النصوص الباركلية إنما تشير بوضوح إلى أن الإلهية قيمة المعرفة باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة، والنظام ، ولكن هل يصبح الانعنان كمدرّك حسي، أو كاشن حي ~~مستمر~~ الدليل القاطع على وجود الخالق ؟

إن "باركلي" يعتقد أن هذا غير صحيح لأن هذا الوجود المادي أو الجسد للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً، أو عملاً كاملاً لعلة الدائمة، أو خالقها، لكن العلامة - أو الرمز التي تشير إلى وجود علة روحية، وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول "باركلي" " .. ان النظر لأنفسنا - كذوات - لا يعطينا الدليل القاطع على وجود الخالق إنما يتم اثبات هذا الوجود من طريق ما يهبه لعقولنا من أفكار فعندئذ يكمن البرهان الأكمل على وجود الله (١) أما الدليل الثالث الذي يبرهن به "باركلي" على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس وتشبهها بالله فإن وجود النفس وطبيعتها لا تنطوي على أي كمال مطلق فهي محدودة في فعلها محدودة في فاعليتها، ومن ثم فهي ناقصة، فالإنسان مهما أوتي من قوة، وبأس لا يستطيع أن يصل إلى مرحلة الكمال لكن حد الكمال الذي يصل إليه لا يعدو أن يكون مجرد شبهة، أو صورة لله - وهذا مدخل ديني يلجأ إليه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته وهذا ماورد في سفر التكوين - العهد القديم من الكتاب المقدس المسيحي - وعلى هذا النحو يبرهن "باركلي" على وجود الله بثلاثة براهين يمكن اجمالها كالتالي : فهو يستمد الأول من نظام ودقة

(1) Principles p 3 para 72 p 70.

(٦) الفعل الالهي :

بعد أن أثبت "باركلي" وجود الله عن طريق آثاره وصفاته التي يلمسها العقل الانساني في العالم المادي يرى أن الله فعال في خلقه ، ومنظم للكون بمشيئته ، ويمكن اجمال الفعل الالهي - على ما يراه " باركلي " على النحو التالي :

- أولاً - العقل الالهي هو الذي يعرض المعاني ، ونظامها في أذهاننا
- ثانياً - الارادة الالهية هي التي وضعت العلاقات بين هذه المعاني - ان لم تكن قد تسببت في ايجادها منذ البداية - .
- ثالثاً - إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بايمانها بدوام الله .

= ايجابيتها ، وتصبح في موقف سلبي تتوجه بنية خالصة وفي انتباه تام يعتبر صلاة للنفس تتوجه بها إلى الله ليمنحها المعرفة التي تتم مباشرة باشراف حضوري لاتجد فيه أي صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذج (Archétype) أزلية للموجودات ذات طبيعة إلهية .

والنفس الانسانية لا تكتمل بالمعاني إلا في حالة اتحادها بالله ، فهو المحط ، أو المدى الذي تشغله النفوس كما أنه يمثل الملا (Espace) مكان الأجسام المادية فتري النفوس التي تنتشر في الملا الالهي المعاني في الله الذي ما أن تتحد به - وترى المعاني حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة المثالي . والمعاني مثالية متقدمة في الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطوني على أفرادده .

بمعانيها معلومة من قبل في عقل الله اللامتناهي ، ومحدثبة
بارادته .

= ومن هنا يصح القول عنه انه كان فيلسوفا كاثوليكيها متدينا .
يذهيلي أن الجوهر الالهي هو علة ما يحدث في العالم من حوادث .
ويعرض "مالبرانث" في كتابه " البحث عن الحقيقة " لنظريته
في المعاني والرؤية في الله عرضا محكما ، ويحدد مفهوم هذه
النظرية بدءا من النفس الانسانية التي تتم معرفتها بالموضوعات
المتحدة بها اتحادا مباشرا بحيث لا تدرك سواها . ويقصد
"مالبرانث" بهذه المعاني (Les Idées) التي تعرف بالنفس
عن طريقها حقائق الوجود كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه
عليه الوحي من أمور العقيدة ، وهذه المعاني تكون حاضرة في
النفس حضورا بستمولوجيا فهي الموضوعات المباشرة لها وهي
لذلك تتسم بطابع إلهي فعن طريقها يصبح الله حاضرا في
نفوسنا على الدوام متحدا بها اتحادا وثيقا من حيث أن
كمال النفس يتأتى عن طريق الاتحاد بالله (Entretiens
E 2 , p 46) يقول " مالبرانث " : " ان أي كمال يتحلى
به النفس انما يتأتى من معرفتها الحقيقة وحبها الفضيلة
وذلك لاتحادها بالله - وعلى النقيض من ذلك - فان ما يصيبها
من نقص واضطراب في الاحاسيس والمشاعر انما ينتج عن خضوعها
للجسد (La Recherche Tome IIP 172) .
ويبرز لنا "مالبرانث" من خلال نصوصه مقدار الكمال الذي
تحياه النفس في اتحادها بالله الذي تسمو بمعرفته إلى الحقيقة
وتعشق الفضيلة ، أما ما يعترىها من نقص فيرجع إلى الجسد الذي
تتعلق به أحيانا لأنها حين ذلك لا ترى المعاني في الله الذي
يحضر فيها حضورا بستمولوجيا .
وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيرا و تنقية من شوائب
الاهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن . ولا يتم هذا التطهير
إلا عن طريق الانتباه Attention الذي يختلف عن الحدس
الديكارتي العقلي متخذا صورة صوفية تفقد فيها النفس =

الذاتيون (التصوريون) ان موضوع المعرفة متعال يتجاوز نطاق
الحس والتجربة على ما يذهب إلى ذلك أصحاب مذهب المثاليــــــــــــة
المتعالية .

واستطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر عند حد
ايجاد مذاهب واقعية ، أو تصورية منفصل كل منهما عن الآخر
فحسب ، بل خلقت اتجاهها يجمع بين المذهبين الواقعي والتصوري على
ما يظهر لنا عند اتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون ان الفكرة
هي الواقع والتصور معا فالموضوع ليس مستقلا عن ادراكنا
كما انه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها ، لكنه يتكون منهما
معا بصورة معينة .

خلاصة :

هكذا نخلص إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية "لباركلي" نرى من خلالها الأثر الواضح لفكر "ديكارت" العقلى من جهة، و لآراء "لوك" التجريبية من جهة أخرى .

وقد كان موضوع "وجود العالم" - وهو اليقين الثالث من مراحل اليقين الديكارتي - هو المنطلق الأساسى لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها فى ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالم المادى . وهل هو موجود حقاً . أم غير موجود ؟ وإلى أى حد يتمكن الإنسان من معرفته ، وتحصيل أفكار يقينية منه ؟

وإذا كان الإنسان فى بحثه عن "العالم" يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث فى المعرفة إلى الحدس خلال الوجود، ومحاولة استكناه خباياه، ووضع نظرياته . فإن الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبثى المعرفة، والوجود أثناء دراساتهم . . والحق أن البحث فى المعرفة يتبع ليشمل عدد من الموضوعات مثل: إمكان قيام المعرفة حدودها، وصحتها، والطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التى تربط مبحث المعرفة بالوجود.

وقد تناولنا فى نهاية هذا الفصل - فى عرض موضوع وجود العالم عند "ديكارت" - دراسة طبيعة موضوعات المعرفة أى البحث فى حقيقة موضوع المعرفة ، فنتساءل هل هو موجود فى الخارج، ومستقل عن الذات العارفة أى منفصل عن "القوى العارفة" على حد تصور الواقعيين . أما أنه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون

(٢)

المصادر

أ - مصادر فرنسية

ب - مصادر إنجليزية

ج - مصادر عربية

- ٣٠٥ -

١ - مصادر فرنسية

- 1- Adam ch et Milhaud G, Descartes, Correspondance
Félix Alcan, Paris 1936 Tome 1.
- 2- Adam.ch et Tannery(Paul), Oeuvres de Descartes
Paris, Léopold cerf Imprimeur-Editeur 12
vols, Paris 1896 1910.
- 3- Alquié (Ferdinand): Descartes, Hatier.Boivin
Paris 1956.
- 4- " " : La Découverte Métaphysique
de l'homme chez Descartes,
Paris P.U.F 1950.
- 5- Boutroux, Emile: La Philosophie de Kant, Librairie
Philosophique Jvrin 1926.
- 6- " " : Science et Religion, dans la
philosophie contemporaine, Ernest
Flam marion Paris 1947.
- 7- " " : Moral et Religion, Ernest
Flammarion editeur, Paris 1925.
- 8- Baillet. A : La vie de Monsieur Descartes
P.u,t Paris 1691.
- 9- Brehier(Emile): Histoire de la philosophie
libraire Félixalcan Paris
1932.
- 10- " " : La Philosophie et son Passé
Alcan, Presses Universitaires
de France , Paris 1940.

- ۲۰۷ -

- 2 - Guard(Victor) : La Philosophie Religieuse de pascal et la pensée Contemporaine Librairie Bloud, E.T Paris 1909.
- 2 - Hamlin.O : Le Système de Descartes p.u.f Paris 1954.
- 2 - Khodoss\ . Florence: Méditations(Descartes) Librairie Hachette Paris 1963.
- 2 - Koyre (Alexandre) : Trois leçons sur Descartes, p.u.f Paris 1958.
- 2 - Laberthonnière, Etude Sur Descartes p.u.f , Paris 1935. V.I
- 3 - La porte .J: La Rationalisme De Descartes Librairie philosophique Jvrin Paris 1945.
- 3 - Leibniz G.W : Théodiceé , Parpaul Janet, Librairie Hachette, Paris 1878.
- 3 - Malebranche (Nicolas de) : La Recherche de La Vérité Tome I, Ernest Flammarion Editeur, Paris 1753.
- 3 - Pascal, Blaise: Les pensée, Emile Faguet, P Paris 1943..
- 3 - Simon Jules: Oeuvres de Descartes Discourse de la Methode p.u.f Paris 1922.
- 3 - Serrus. ch: La Méthode de Descartes et son Application à la Métaphysiques, Librairie Felix Alcan, Paris 1933.
- 3 - Spinoza (Bendictde) Léthique Traduit Par Roland Gailllois Edition Gallimard 1954.

- 1 - Cresson (André): Les Systemes Philosophiques
Librairie Arnauld Colin,
Paris 1929.
- 1 - " " : Descartes
p.u.f Paris 1929.
- 1 - " " : La Philosophie Francaise
Librairie Arnauld Colin
Paris 1944.
- 1 - Charpentier T.V, Discourse de la Méthode
Librairie Hachette E.T,
Paris 1918.
- 1 - Charles, Werner: Le Problème du Mal dans la
Pensée Humaine p.u.t Paris
1944.
- 1 - Chevalier.J. Descartes , Presses,
Universitaires de France Paris
1921.
- 1 - Darbon, André: Etudes Spinozistes
p.u.t Paris 1946.
- 1 - Delbos. V : La Philosophie Francaise,
librairie plon, Paris 1921.
- 2 - De Sacy (Sammul.S): Descartes Par Lui-même
Ecrivains de toujours du seuil
Paris 1962.
- 2 - Foulquiee;F : Dis Course de la Methode,
Societe l'école Paris 1947.
- 2 - Gilson (Etienne) : La Philosophie au Moyen age
Payot. Paris Saint Germain 1962
- 2 - Gouhier(Henri): La Pensée Religieuse
de Descartes, Paris, Librairie
Philosophique Jvrin 1924.
- 2 - ----- : La Philosophie de Malebranche
et son expérience Religieuse

- ٢٠٩ -

ب - مصادر انجليزية

- 1- Aristotle : Metaphysics , Book 1 ch IV
by John Warrington, London
1956. Every man's Library.
- 2- Berkeley. George: The Principles of Human
know Ledge F.p, London
1937.
- 3- Ben. A W: A History of Modern Philosophy
the thinkers Library , London
Watts 1912.
- 4- Castelles (Ablurey): An Introduction to
Modern Philosophy, University of
oregon U.S.A 1963.
- 5- Collins.J.D : God in Modern Philosophy
U.S.A Chicago 1959.
- 6- Colling wood (R.G) : Faith and Reason ,
Chicago, Quadrangle Books
U.S. A 1968.
- 7- Harry.W. Austray: Religious Philosophy U.S.A
1965. .
- 8- Hampshire, Stuart: Spinoza, London White
Flars Press Ltd 1962.
- 9- Hoffding. Harold: A History of Modern
Philosophy
- 10- Jeager, Werner: The Ideals of Greek
Culture.T. by Gelber. Highet
Volum 11 Oxford 1944.

- ٢٠٨ -

- 3 - Thouverez (Emile) Descartes,
Méditation; Librairie Classique
Eugène, Blin, Paris 1941.
- 3 - Wahl. Jean, Tableau de la Philosophie
Fran Caise Edition Gallimard,
Paris 1962.
- 3 - Jaspers. Karl. Introduction à la Philosophie
Librairie Plon, Paris 1951
- 14 - ----- , : Descartes et la Philosophie
H pollinow Paris.1938.

- 111 -

- 19- Russell. Bertrand: Wisdom of the west ,
Philosophical Library U.S.A
New York. 1966.
- 20- Sichel, Edith: the Renaissance , the thinkers
Library, London 1940.
- 21- Stroud, Barry: Hume. London 1977
- 22- Scruton, Roger: From Descartes to Wittgenstein
A Short History of Modern Philosophy
London Boston. Henley .
- 23- Vitch.John: Discours on Methode LLD The
temple press, England-London
1916.
- 24- Wright, W; A History of Modern Philosophy,
The Macmillan Company.New York
1946.
- 25- Wall, Jean: The Philosophers way ; London
1944.
- 26- Wilson. D. Margaret: Descartes U.S.A ,
New York, American Library 1969.
- 27- Zeller : Outline of the History of Greek
Philosophy , London 1948.
- 28- Encyclo Paedia Britannica, Library ,
Library of Congress Catalog Card
Number U.S.A Volum 20, 1964.

- 210 -

- 11- Kant, I : Critique of Pure Reason T. by
N Kemp Smith , Macmillan,
London 2 nd imp 1961,
- 12- Kenny, Authory: Descartes, Philosophical
Lettres, University of Minnesota
Press Minneapolis U.S.A 1981
- 13- Locke, John: An essay Concerning
Human understanding ,Alexander
Campbell Fraser NewYork.
- 14- Leibniz. W. Carr: The Monodology T. Herbert
w. Carr , California los
Angeles F.p 1930.
- 15- M. Maritain(Jacques), The Dream of
Descartes, Philosophical
Library New York. 1944.
- 16- O'Connord.J: Aoritical History of Western
Philosophy , the Free Press of
Golencoe U.S.A 1964.
- 17- Popkin Richard, A History of 16 and 17
Conturies, the Free Press
Collier, New York .U.S.A 1966.
- 18- Russell. Bertrand: A History of Western
Philosophy Urwin Bkothers Limited
Woking. London 1947.

- ١٢- على عبدالمعطي محمد : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، دار
المعرفة الجامعية ١٩٨٣ .
- ١٤- : قضايا الفلسفة العامة ومباحثها ، دار
المعرفة الجامعية ١٩٨٣ .
- ١٥- عثمان أمين : ديكارت مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥
- ١٦- : محاولات فلسفية ، مكتبة الانجلوالمصرية ،
١٩٦٧ .
- ١٧- : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، دار
المعارف ١٩٦٧ .
- ١٨- كانت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن
أن تصير علما ، ت نازلي اسماعيل ،
عبدالرحمن بدوي دار الكتاب العربي للطباعة
والنشر ١٩٦٨ .
- ١٩- محمد علي ابوريان : الفلسفة أصولها ومبادئها ، دار المعرفة
الجامعية ١٩٧٨ .
- ٢٠- : تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس
المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب
الاسكندرية ط ٤ - ١٩٧٤ .
- ٢١- : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)
دار الكتب الجامعية الاسكندرية ط ١ ١٩٦٩
- ٢٢- محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ، دار المعارف ،
بالاسكندرية ١٩٧١ .
- ٢٣- محمود فهمي زيدان : مناهج البحث الفلسفي ، دار الاحد البحيري
اخوان ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٢٤- : في النفس والجسد { بحث في الفلسفة
المعاصرة } دار المعارف بالاسكندرية ١٩٧٧ .
- ٢٥- نزلي اسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) مكتبة
الحرية الحديثة جامعة عين شمس القاهرة ٩٧٩

ج - مصادر عربية

- ١- أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق كامل طليبا ، د. كامل عياد ، مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤ .
- ٢- : المنقذ من الضلال : الدكتور عبد الحليم محمود مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥ .
- ٣- أفلاطون : فيدون د . زكي نجيب محمود ط ٢ - القاهرة ١٩٤٥ .
- ٤- : المأدبة ، أولى الحب لأفلاطون د . على سامي النشار ، الأب شحاته قنواشي ، الاستاذ عباس احمد الشربينى دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ .
- ٥- توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة الآداب بالجوامير القاهرة ١٩٤٧ .
- ٦- حسن حنفي حسنين : قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ .
- ٧- حبيب الشارونسى : فلسفة فرنسيس بيكون ، الدار البيضاء ١٩٨١ .
- ٨- ديكرارت : التأملات فى الفلسفة الأولى : ترجمة د. عثمان أمين مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ ١٩٥٦ .
- ٩- : مبادئ الفلسفة : ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ١٠- : المقال فى المنهج ترجمة محمود الخفيري ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر القاهرة ط ٢ - ١٩٦٨ .
- ١١- زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، مبقرات فلسفية مكتبة مصر ط ٢ ، ١٩٧٢ .
- ١٢- على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ .

القسم الثاني

نيقولا مالبرانش

- ٣١٤ -

- ٢٦- نجيب بلدى : ديكارت - دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩
- ٢٧- يوسف كـرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دارالمعارف ،
بالقاهرة ١٩٦٢ .
- ٢٨ - _____ : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصرالوسيط ،
دارالكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦ .
- ٢٩- _____ : تاريخ الفلسفة الحديثة دارالمعارف ،
بالقاهرة ١٩٥٧ .

...

تمهيد :

يمكن أن نطلق على فلسفة القرن السابع عشر إسم " الفلسفة الديكارتية " لتأثرها البالغ بفكر "ديكارت" العقلى ، الذى تجاوز حدود ذاته ، وتفاعل مع غيره من المذاهب المعاصرة له ، واللاحقة عليه بصورة كبيرة . وإذا كانت فرنسا هى البلد التى أنجبت "ديكارت" . فيلسوف العقل - إذا جاز لنا التعبير- فإن ما خلفه هذا الفكر من آثار ، كان قد تعدى حدودها ونفذ بقوة إلى الأوساط العالمية متغلغلا مع جميع العقول فى داخل فرنسا وخارجها .

وقد وجد المذهب الديكارتي الكثير من التأييد والرفع من الأنظار والمعارفين . فمن بين من ناصوه فى مجال الأدب ، كان هناك نخبة من المفكرين والأدباء الفرنسيين الذين ذاع صيتهم فى ذلك الحين ، أمثال مدام دى سيثيئيه ولابرويير اللذين أيدا "ديكارت" وتأثرا به إلى حد المحاكاة فى طريقة منهجه واستدلاله .

وفى مجال الدين نجد جماعة الجانسينست " Janesénistes "

(اليسوعيون) والأوراتوريان Oratoriens على رأس الجماعات الدينية التى شجعت " ديكارت " وساندته ، وخاصة أنهما قد رفضا الفكر الأرسطى الذى تمسكت به جماعة اليسوعيين ، وطبقته بقداسة فى المدارس والمعاهد التعليمية . لقد بدأ الصراع شديدا حمسا ، بين فكرين أحدهما قديم متوارث ملتزم ، له سيطرته الكاملة على الفكر ، والاخر جديد على العقول التى ألقت التمسك بالعلوم المتوارثة من العهد المدرسى .

لقد كان لمذهب "ديكارت" أتباعه الذين درسوا في نطاق منهجه بعمق، ودافعوا عن تصوراتهم وقضاياهم وتبنوا مشاكله حتى وصلوا بها إلى آخر نتائجها المنطقية، من أمثال: هيليز بسكال Bascal (Blaise) ومالبرانش Malebranche (Nicolas) في فرنسا، وبابوخ بينتوزا Spinoza (Baruch) في هولندا وجو تفريد ليبنتز (G.W. Leibnitz) في ألمانيا. لقد تأثر هؤلاء جميعا بديكارت، وتابعوا مذهبه، مما دعا مؤرخي الفلسفة إلى تسميتهم "بمغار الديكارتيين". لتأثيرهم الكبير بالمذهب الديكارتى .

وإذا كان مؤرخو الفلسفة قد أطلقوا لفظ "مغار الديكارتيين" - تجاوزا - على هؤلاء النخبة من الفلاسفة أصحاب المذاهب، فإن هذا اللقب لا يعنى إضعافا من شأنهم أو تقليلا من قيمة مذاهبهم، فقد قدموا لتاريخ الفكر الفلسفى مذاهبا ذات قيمة، كما أبان فكرهم من البعد الأخير لمذهب ديكارت العقلى، بما وضعوه من حلول نهائية لمشاكل وقضايا كان الفكر الديكارتى قد ألقى بها على بساط البحث الفلسفى بدون حل قاطع لها .

وسوف نتناول في هذه السلسلة "الفلسفية" مجموعة من الفلاسفة الذين تابعوا ديكارت على مذهب العقلى، وأسهموا بنصيب وافر في إثراء الحركة العقلية في القرن السابع عشر، أمثال: مالبرانش وبسكال، وسبينوزا، وليبنتز .

وسوف نخص هذا الجزء لدراسة فلسفة "نيقولا مالبرانش"، الفيلسوف ورجل الدين الفرنسى الذى كان من أشد المتأثرين بمذهب

كان النزاع يبدو جليا بين أتباع الفكر الأرسطى، الذين نشأوا عليه، وتعلموه في المدارس، فلم يجتروا على معارضته، أو نقده، مع ما ينطوي عليه من ضعف وبين أتباع منهج "ديكارت" العقلى، وهو منهج جديد كل الجدة، ملتزم بعالم الفكر الواضح الجلى، مشتركا بين جميع العقول. لكن فكر الإنسان لا ينسلخ عن ماضيه، مهماتقدم وتجدد. فتاريخ الفلسفة يطلعنا على محاولات فكرية، حاولت الجمع بين المنهج الجديد لديكارت، ومنهج أرسطو، وليس أدل على ذلك من المحاولة التي قام بها أتباع "دير بور رويال" Port-Royal المشهور، في سبيل التوفيق بين منهج "ديكارت" ومنطق "أرسطو"، وتمثلت في المؤلف الكبير الذي حاول فيه أرنو ونيكول زيمى الديسر التوفيق بين منهج "ديكارت" ومنطق "أرسطو".

لقد أقام "ديكارت" منهجا جديدا - على الرغم من موجة الرفض التي تعرض لها - من جميع الأوساط في بلده، غير أن موقفه المهادن، الذي تمثل في رسالته المخضلة والسلمية إلى علماء أصول الدين في باريس إلى جانب قوة مذهب قد جعلتهم يحصلون على قرار من برلمان باريس بمنع تدريس فلسفة "أرسطو".

وهكذا ظهر المذهب الديكارتي قويا نفادا - حتى مع من يرفضونه وينقدوه - وليس هناك ما هو أكثر دلالة على ذلك من موقف أصحاب المذاهب المعارضة له، الذين شيدوا فلسفات متكاملة في ظل قضايا مذهب الجديد، وفي ضوء ما أشاره من مشكلات، تتعلق بموضوع المعرفة، والفكر والامتداد.

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية

بعد " ديكارت "

- ٢٠ -

"ديكارت" ، وأوثقهم صلة بأفكاره ، فانبثقت فلسفته معبرة عن
روح المنهج الديكارتي خير تعبير، ولا سيما في مجال المعرفة، التي
بلغت في تموره الميتافيزيقي أوجها في نظريته عن "العلل الاتفاقية"
Causes Occasionelles والروية في الله
Vision en Dieu .

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية بعد ديكارت

أشرنا في المقدمة إلى الدور الرائد لديكارت، في تأسيس الفلسفة العقلية الحديثة، وعرضنا لأثر فكره على معاصريه ولاحقيه، ومن تابعوه على منهجه، أو اختلفوا معه. وفي هذا الفصل نقدم للتيارات الفلسفية في عصره، قبل أن تنتقل لبحث موقف مالبران في ضوء التيارات الفلسفية، والدينية، والأدبية التي ظهرت في عصر "ديكارت" وما بعده إبان القرن السابع عشر. فقد ترك مذهب ديكارت أثر لا يستهان به في بلده فرنسا وفي خارجها، إذ أثر فكره على كبار الأدباء الفرنسيين أمثال: مدام دي سيفينييه " *Mme de Sévigné* " ولابرويير " *La Bruyère* ". كما تأثرت به جامعات الجنسينست الدينية " *Jansenistes* " (١) (اليسوعيون) الذين

(١) الجانسينزم : *Jansinism* - أسس هذا المذهب في فرنسا لاهوتي هولندي يدعى "كارنيليوس جانسين" *Cornelius Jansen* (١٥٨٥ - ١٦٣٨)، كان يعمل مطراناً لمدينة إيسبري *Evêque d'Ypres* في هولندا، وكان عرضه لفكر القديس أوغسطين في كتابه "القديس أوغسطين" من أهم الدعامات التي تأسس عليها هذا المذهب الديني، حيث تناول فيه مشكلة الحرية الإلهية والقدر في فكر أوغسطين الديني معروضة من وجهة نظر جانسين.

ويرمى هذا المذهب: إلى أن علم الله الأذلي ليس محل للتغيرات. من حيث هو علم ثابت لا خروج فيه من القوة إلى الفعل لأنه بالفعل دائماً، ولما كان هذا العلم الإلهي يمثل نظاماً له الكمال الأسمى=

والشانية : جماعة تقليدية، تحاول التوفيق بين تيار فكر "ديكارت " الجديد، وبقياسيا فكر أرسطو المدرسي^(١) التقليدى ، من أمثال: أرنو Arnould "ونيقولا " Nicolas "رهمسى دير " بور رويال" اللذين قاما بمحاولة علمية لضم منهج ديكارت؟ لمنطق أرسطو" في مؤلف مشهور لهما .

وعلى الرغم من تيارات القبول والرفض التي اجتاحت هذا العصر ، فقد استمرت الحركة الديكارتية قوية ، مؤثرة ، حتى أنه لم تخرج إلى الوجود فلسفة واحدة، ولو تعارضت معها ، إلا وقد تأثرت بها، إلى الحد الذى دفع معارضيها ذاتهم، إلى تلمس مذاهبهم الجديدة، فى دراسة منهجها، الذى كان قد إنتشر فى جميع بلدان أوروبا فى مواجهة صريحة مع مذهب الشك. (٢)

إن تيار الفكر الديكارتى، قد تخطى حدود فرنسا، مؤثرا على الكثير من المفكرين ، الذين تابعوه وحاولوا معالجة ما ظهر فيه من ثغرات تتعلق بمسائل الطبيعة ، والوجود ، والمعرفة، والتي كان من بينها مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود . التى مثلت مسألة الصلة بين النفس والجسد مظهرا فريدا لها .

(١) إبراهيم بيومى مذكور ، يوسف كرم ، درويش تاريخ الفلسفة ،

لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٠ ص ٢٦٢ .

(2) Popkin; Richard; H : the philosophy of 16 and 17 Centuries, the free press Collier, New York U.S.A 1966.p21.

أيدوا مذهب أرسطو والتزموا به في تعاليمهم ومبادئهم وكذلك جماعة الأوراتوريان^(١) ، ونتيجة لذلك فقد نشب الصراع بين جماعتين من أصحاب المواقف الفلسفية واللاهوتية في هذا العصر الأول: مجمدة تتمسك بفكر "ديكارت" ، وتنقد الفكر المدرسي المتوارث، بمنهج الشك .

= في تنسيقه وترابطه ، لهذا فإنه لايسمح بتدخل الإرادة الإلهية بصورة عشوائية ، ومن ثم فإن علم الله الأزلئ يحدم إرادة الإختيار أو من القدرة الإلهية ، أو الإرادة في الفعل أو التكوين .
وقد أهد هذا الإتجاه في فرنسا "سانت سايران" **Saint Cayran** وأرنو " **Arnauld** وكذلك لاهوتى بور- رويال كما كان بسكال من مؤيدى هذا المذهب بما ذكره في رسائله المعروفة باسم **Les lettres Provinciales**
غير أن هذا المذهب قد وجد معارضة من الملك لويس الرابع عشر الذى حارب أتباع دير بور - رويال بشدة ، ورغم ذلك فقد ظل هذا الدير هو المقر الرئيسى والأخير لأتباع هذا المذهب الذى استمر في فرنسا حتى منتصف القرن الثامن عشر ، ولاتزال في هولندا كنيسة صغيرة تحمل اسم هذا المذهب حتى يومنا هذا .

LaRousse , . VI p.p 1452 - 1460 .

(١) مجمع الأوراتوار الدينى : **Congrégation de L'oratoire**

أسسه "سانت فيليب نيرى" **Saint Philippe Neri**
في روما عام ١٥٦٤ ثم نقله "كردينال دى ببيرول" إلى فرنسا
في عام ١٦١١ . تخرج من هذا المجمع كبار الوماط والمدرسين والعلماء المشهورين في فرنسا في ذلك الحين .

LaRousse , p 1582 - p 714.

اللاهوتى والفلسفى، فمنها من عارض "ديكارت" ، ومنها من أبده .
أما الطائفة الأولى فقد اتخذت من فكر القديس "توما الاكوينى" (١) ،
S.thomas D'Aquin (١٢٢٥ - ١٢٧٤) سنداً لمعارضة "ديكارت"
بينما اتخذت الطائفة الثانية ، من لاهوت القديس "أوغسطين" Saint
Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠) (٢) ، ومن حكمة فلسفته سنداً لها .

(١) القديس توما الاكوينى: أحد آباء الكنيسة فى العصر الوسيط ،
حاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس، كما
كان يهدف إلى تهرير العلم الكاثوليكي، ومحاولة التقريب بين
العقل والايمان، فوضع الأول فى المرتبة الأولى باعتباره مكملًا
للثانى ومشاركاً معه أكثر من كونه يفسره، وقام فى سبيل ذلك
بتنصير فلسفة أرسطو، وجعلها ملائمة لتعليم الكنيسة والوحى
المسيحى. وفجوى مذهب توما فى التوفيق بين الفلسفة والدين:
أن الكتاب المقدس هو " كلمة الله "، وأنه يجب أن نعقل حتى
يتسنى لنا الإيـمان (١). ومن هنا تجمد العلم وأصبح الكتساب
المقدس هو مرجعه الرئيس فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل، كما
تلاشت دروب الابتكار والخلق حتى لقد صارت مهمة المفكر فى
العصر الوسيط مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع فانحصر
الفكر فى دائرة اللاهوت وأغلقت منافذ الآراء الجديدة والجدل
الحر

(1) O' Connor, D.J: Acritical History Of
Western Philosophy, the Free of
Golencoe.U.S.A 1964 p. 100.

(٢) القديس أوغسطين من بين الآباء المدافعين عن الدين المسيحى فى
محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. كانت أفكاره من بين
العوامل التى زادت الموقف الفكرى سوءاً، فى خلال القرنين الرابع
والخامس الميلاديين ، إذ كان ممن دعوا إلى الإيـمان المسيحى حتى
تتمكن العقول من الفهم ، فمزج تعاليمه اللاهوتية، بهروح فلسفى =

وقد تآدى بهم ذلك إلى اتخاذ مواقف مختلفة بصدد تفسيرها ،
 فمنهم من تجاوز هذه العلاقة ، بين الفكر والوجود ، وإنتهى إلى القول
 بالوحدة المطلقة " **Monisme** ، على ماذهب إلى ذلك
 "سبينوزا" **Spinoza** ، في مذهبه عن وحدة الوجود
Panthéisme . ومنهم من جعل الوجود مجلى لكثرة
Pluralisme ، على قمتها المونناد
 الأعظم ، كما تصور "ليبنتز" في مذهبه الحيوى ، وفي فكرته من
 الانسجام الأزلى أو سبق التوافق **Harmonie Préétablie**
 ومنهم من فسرها بالوحدة الروحية أو الرؤية فى الله **Visionen**
Dieu كما فعل "مالبرانش" ، في مذهبه من العلل الاتفاقية
 لقد اجتهد هؤلاء الفلاسفة ، فى محاولاتهم لتلمس الحقيقة ، فى
 هذه الشئاشية ، التى ألقاها "ديكارت" على بساط البحث الفلسفى ،
 معفلة بدون حل نهائى . وبهذه المناسبة يذهب هاملان **Hamlin**
 فى قوله :- " لقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند "مالبرانش"
 والتوازى عند "سبينوزا" والتوافق المسبق عند "ليبنتز" حل
 مشكلة العلاقة بين النفس والجسد " (١)

وقد انقسم الفلاسفة فى عصر "ديكارت" ، إلى عدة طوائف ، تباینت
 فى اتجاهاتها الفكرية ، وهى تستند فى ذلك إلى حجج تدعم بها موقفها ،

(1) **Hamlin ; O. : Le Système de Descartes. P.U.F**
Paris 1954 ch XV III P374.

الفصل الثاني

(نيقولا مالبرانش ' حياته ومؤلفاته)

أولا : حياته .

ثانيا : المؤثرات الفلسفية على فكره

ثالثا : مؤلفاته .

■ تعليق وتقييم .

ويعد " مالبرانش " أحد الذين عبروا عن فلسفة " ديكارت " بوضوح حتى أنه لم يتفلسف إلا بعد أن قرأ مذهبه **Doctrine** كاملاً .

= أفلاطوني مقبما فكره على تعاليم الكتاب المقدس المسيحي، على غرار ما فعل الآباء المعظمون (المجدون) **Pères Apologis-** **-tes** الذين دافعوا عن الدين المسيحي . وكانت عبارته " أجبروهم على اعتناق دينكم " - وهي من أقوال السيد المسيح - وكذلك ما صرح به في كتابه " تعليقات على سفر التكوين " من أنه ليس في الوسع التسليم برأى لا تؤيده الكتب المقدسة ، من بين العوامل التي زادت من خطورة الموقف وعرقلة الفكر العقلي الفلسفي ولا سيما بعد أن ذكر أوغسطين ما للكتاب المقدس من أثر كبير على العقول ، وما ذهب إليه عن أن السماء هي مدينة الله والأرض مدينة الشيطان .

أدى هذا الموقف في المزج بين الفلسفة والدين وفي الاعلاء من شأن الأخير على الأولى إلى وقف التقدم العلمي فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسي للعلم .

ومن تحليل فكر أوغسطين يتبين لنا : أنه يربط بين الميتافيزيقا باللاهوت بشدة ، ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية ، لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف توما الاكوينى يتمثل في محاولة التوفيق بين الميتافيزيقا ، وتعاليم الكتاب المقدس أي التقريب بين العقل والإيمان .

الفصل الثاني

نيقولا مالبرانش ، حياته ، ومؤلفاته

أولا : حياته :

فيلسوف فرنسي المولد والنشأة ، ولد في باريس Paris في ٦ أغسطس من عام ١٦٣٨ ، وكان الابن الأصغر لنيقولا دي مالبرانش الذي عمل سكرتيرا للملك لويس الثالث عشر .
 أما والدته ' Sa mère Cathrine de Leuson ، شقيقة نائب ملك كندا ، الذي عمل محافظا لمقاطعة بورديو Bordeaux ، ومستشارا للدولة . وقد نشأ مالبرانش بصفته أمهر أبناء الأسرة ، وآخر مولود لعائلة كبيرة ، مشوها ضعيف التكوين ، دائم الشكوى من تشويه خلقى في السلسلة الفقرية ، كان قد بدأ يعاني منه منذ كان عمره ثلاثة أعوام ، مما دعاه لتلقي تعليمه الأول على يد مدرس خاص فلم يبرح منزله إلا بعد أن تقدم في دراسته تقدما جعله قادرا على متابعة منهج في الفلسفة في كلية لامارش Collège de la March وكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره .

استمر الفيلسوف في سلك التعليم بعد ذلك . وهذه إشارة موجزة إلى مراحل تعليمه ، والمراكز التي شغلها .
 أ - تلقى " مالبرانش " تعليمه ، حتى حصل على شهادة في الفنون وأصبح مدرسا لها ، ثم درس بعد ذلك ولعدة ثلاثة أعوام ،

من كتابة مؤلفه المشهور في البحث عن الحقيقة ، الذي كان مثيرا
للمناقشة والنقد ، على الرغم مما بلغه من نجاح وشهرة .

ولم يقتصر الأمر على نقد مؤلفه في البحث عن الحقيقة بل
تعداه إلى نقد مؤلفه من " الطبيعة والنعمة *Traité de la Nature et de la Grâce* الذي ألفه . وأصدره في مناسبة نقد "أرنو"
الشديد له ، مما دعاه للقيام بتوضيح مذهبه وتفسير ما فهم منه ، غير
أن هذا الرد من " مالبرانش " لم يكن كافيا لإقناع الأول برأى الأخير ،
وهذا ما مبرمه كتاب "أرنو" من " الأفكار الحقيقية والأفكار الراضية "
Traité des Vraies et des Fausées Idées الذي تضمن نقدا
وتفنيدا لرأى " مالبرانش " ، مما دعاه إلى القيام بالرد عليه ففى
" الرد " *Réponse* الذي صدر في عام ١٦٨٤ .

ويروى أنه بعد صراع مرير من الجدل والمناقشة في روما ، انتصر
حرب "أرنو" ، واستبعد الكتاب على إثر ذلك ، *Mis à l'index* (١)
وذلك في عام ١٦٩٠ .

كانت هذه الأحداث إحدى نتائج الصراع الفكرى ، الذى ظهر إبان
القرن السابع عشر ، والذى ترتب عليه ظهور تيارى فكر متعارضين ، مثلا
رد فعل للحركة الديكارتية ، ربط أحدهما بزعامة "بوسويه" بين
الإيمان والعقل فى دائرة الفلسفة الديكارتية . واقترب الثانى بزعامة
" أرنو" من هذه الفلسفة مؤيدا ارتباط الفلسفة والدين فيها ، ومؤيدا
للاتجاه الروحى ، وفكرة الشناثية ، غير أنه رفض التصورية الديكارتية .

(١) Malebranche: Entretiens . p 2

منهجا في الدين في جامعة السوربون. وقد جعلته رغبة كامنة فسي حب. الدين ورجاله ، إلى الترفع عن تولى المناصب " الإكليريكية " حتى لا يصبح الدين عنده مطلبا كهنوتيا ، ولذا فقد صرف النظر عن أن يكون رهبين عمل حكومي في كنيسة نوتردام ، وذلك في عام ١٦٦٠ ، حيث كان قد تلقى عرفا للعمل بها في منصب رجل دين ، ومع كل مغريات العرف ، فقد رفضه لميله الشديد إلى حياة العزلة والتأمل *Méditation*

ب - انغم الفيلسوف إلى جمعية الخطابة " الأوراتوار " ، وذلك فسي عام ١٦٦١ ، فبدأ بدراسة التاريخ الديني ، حتى تخصص فيه ، كما قام ريتشارد سيمون *Richard Simon* بتعليمه اللغة العبرية ، والانتقادات الخاصة بالتوراة ، غير أنه لم يستفد من هذه الدراسة .

ر - تنقل الفيلسوف بعد ذلك فترة في الريف . وفي عام ١٦٦٤ عين قسيسا . واتعمل بديكارت في نفس العام ، وقرأ مؤلفاته بشغف شديد ، وبعد مرور أربع سنوات من الدراسة والتأمل شرع في كتابة مؤلفه " البحث عن الحقيقة *Recherche de la vérité* " وذلك فسي عام ١٦٦٨ ، وقد صدرت منه ثلاثة الكتب الأولى في ٢ مايو ١٦٧٤ بعد صعوبات مع الرقابة ، إلا أن نجاحا كبيرا أحرزه هذا الكتاب فسي جزئه الثاني والذي نشره خلال عام ١٦٧٥ فكان محط إعجاب الكثير من الفلاسفة أمثال "أرنو" وفينيلون " *Fénélon* و"بوسويه" *Bousseut* . قضى " مالبرانث " بعد ذلك عشر سنوات ، في دراسة كل ما كتبه " ديكارت " ، وأسفرت هذه الدراسة

والفلاسفة المشهورين الذين حفظوا له إعجابا جما بعمق الشخصية، وجودة الكتابة، وسمو الأخلاق .

يتضح لنا مما سبق أنه بالرغم مما كان يعانيه الفيلسوف من اعتلال صحته فقد كان يتمتع بشخصية جذابة مؤثرة، وبمنطق سهل بسيط على الرغم من أن سماته الجسدية لم تكن تنطوي في ظاهرها على أي طابع مظلم أو هيبية. (١)

قضيت حياة " مالبرانش " على إثر أزمة صحية أدت إلى وفاته ، وقد عبر بيير أندريه P. André من هذه الأيام الأخيرة لحياة الفيلسوف بقوله :- " في أحد الأيام وكان "مالبرانش" يجلس مع أحد أصدقائه أسرت في فيلينييف سانت جورج Villeneuve Saint George توفي وهو يعاني من آلام مبرحة وذلك في ليلة ١٣ أكتوبر عام ١٧١٥ " (٢)

(١) يشير بيير أندريه P. André إلى سمات الفيلسوف الجسدية فيذكر: " إنه كان يعاني من نحافة ظاهرة ، ومن تقوس في الظهر ، كما كان ضخم الرأس ، أما صوته فكان رفيعا مما كان يدعو إلى الصباح بأعلى صوته في المجتمعات حتى يتمكن الآخرين من سماعه فيبدو عندئذ في مظهر الشائر. أما خطواته في أثناء السير فكانت واسعة ، تكاد تملأ من مظاهر الكبرياء وذلك لقصر قامته ونحافة جسده .

وبالرغم من ضعف بنيته فقد تميز " مالبرانش " بالسرعة والمهارة ؛ يشهد بذلك ما روى عنه من أنه كان من أشهر لاعبي البلياردو، في عصره. (١)

(1) Entretiens , p 11

(2) Ibid .

١٦٦٩

عين " مالبرانش" في عام ١٩٦٩ ، عضوا شرفيا في الأكاديمية العلمية ، لما أبداه من براعة في علوم الهندسة ، والرياضة والفيزياء ، مما جعله يحوز شهرة عظيمة . كما حققت كتبه نجاحا كبيرا ، احتدمت معه حدة الجدل . والمناقشة ، عند ما درست في المدن الرئيسية لفرنسا وإيطاليا وألمانيا والسويد وهولندا ، مما أكسب مذهبه إعجابا جما من سائر الأوساط .

وبالإضافة إلى نبوغ " مالبرانش" العلمي ، فقد وهب شخصية اجتماعية براقية ، فكان شرف صحبتة وحب التحدث إليه والاستماع إلى مبادئه وأفكاره ، شرفا يتطلع إليه الناس وإلى ذلك يذهب "بيير أندريه " P. Andre بقوله :- « كان الفيلسوف متمتعا بشخصية مرموقة يؤتنس إليها ، كما كان على خلق دمس ، يتعامل مع المحيطين به ببساطة وتواضع ، وكان أشد ما يسعده هو مداعبة الأطفال وسرد القصص العجيبة لهم » (١)

وإلى جانب ذلك فقد كان الفيلسوف كريما خيرا ، محبا للناس وليس ما هو أكثر دلالة على ذلك من انفاق ثروته الكبيرة التي ورثها من والده في أعمال الخير والإحسان ، ولم يحتفظ لذاته ، إلا بمبلغ بسيط من المال ، يكفيه بالكاد لقضاء حياة تقشف وتواضع وبساطة .

وعلى الرغم من هذه الحياة البسيطة التي كان يعيشها الفيلسوف فقد كانت له صلات كثيرة بالعديد من كبار شخصيات عصره ، من العلماء

ثانيا : المؤثرات الفلسفية على فكر " مالبرانش " :-

تبين لنا مما سبق أن " مالبرانش " كان فيلسوفا ذا طابع ديني . لم يقنع بمقررات الفلسفة التي درسها في كلية لامارش، وفي جامعة السوربون ، فاتجه وجهة لاهوتية ، عندما انضم إلى جمعية الأوراتوار الدينية ، التي كانت تموج في ذلك الحين . بتطلعات الأوغسطينية والديكارتية .

ويعد اهتمامه بدراسة الانتقادات الخاصة بالتوراة ، من بين المؤثرات الدينية المبكرة التي تعرض لها الفيلسوف ، إلى جانب دراسته للتاريخ الديني، الذي شجعه عليه أساتذته .

ويعد رفض " مالبرانش " للعمل الوظيفي في كنيسة نوتردام دليلا على عمق شعوره الديني، فقد رفض مع هذا العمل مبلغا كبيرا من المال كان سوف يتقاضاه منه . وربما عبرت محاولة رفضه للعمل عن رغبة داخلية لديه في ألا يصبح الدين مطلباً كهنوتيا، في حين أنه سعى له باعتباره موضوعا للإيمان فحسب، بحيث يكون الشعور أو الوجدان وليس المنصب أو المال هو الدافع إليه . كما يعد رفضه لمبدأ جمع الثروة ، مع قبوله لحياة العزلة والتأمل ، موقفا مضادا لتيار المغريسات الراهلة ، وهذا في المظاهر الدنيوية، والتزاما بأصول الزهد المسيحي . وليس هناك ما هو أكثر دلالة على عمق الأثر الديني لديه من تعيينه

نسيما في عام ١٦٦٤ .

وعلى الرغم من أثر فكر القديس "أوغسطين" على فلسفة "مالبرانش"

وكان قد درسه في مجمع الأوراتوار الديني - إلا أنه قد تأثر "بديكارت"

ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف قد حضره الموت في أثناء قيامه بعمل قداس ، فلم يستطع اتمامه لاشتداد وطأة المرض عليه ، فنقل في الحال إلى باريس التي ظل يعاني بها آلام المرض لمدة أربعة أشهر ، لم يكن له من شاغل أثناءها إلا أن يتقبل قدر الموت بنفس راضية مؤمنة ، وربة ، نادماً (١) على ما اقترفه أثناء حياته من ذنوب .
ومن الأقاويل التي كانت تتردد عن أسباب وفاته ، ما يذكر عن نقاش طويل حاد تبادله مع الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي Berkeley (George) بخصوص مسألة الطبيعة والنعمة .

(١) الندم كلمة لاهوتية تعنى في اللغة الفرنسية

Le Repentir Ou La Contrition.

(2) " Il Mourut Pendant qu'il Célébrait la messe de chercher Les Fautes qu'il avait Pu Commitre durant sa vie Pour s'en accuser et endemander Pardon à Dieu" Malebranche, Entretiens , p II.

يتبين لنا مما سبق أن " مالبرانش " قد استقى بدايات فلسفته ولاهوته من " ديكارت " وأوغسطين فظل فكره ديكارتيًا، وأوغسطينيًا محتفظًا بأصالته، ومتأثرًا ببعض مؤثرات استفاد منها المسيحية التي استمد منها الكثير، وكذلك الأفلاطونية المحدثة ولا سيما في مبدأ الخلق والفيض والمدور من الواحد *I'mm*، لهذا يمكننا القول متفقين في ذلك مع الأستاذ الدكتور محمد علي/ أبو ريان :

" لقد تفاعلت الديكارتية وتيارات الأفلاطونية والكثلكة المسيحية والأفلاطونية المحدثة، امتزجت جميعها وخرجت بفلسفة " مالبرانش " (١) .

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ - ص ٩٢ .

بشدة، ومن هنا فقد حاول المزج بين الاتجاه اللاهوتى عند الأول، والتيار العقلى عند الثانى ، على ما سوف يظهر فى فلسفته فيما بعد أملا فى الوصول بمشالية " ديكارت " إلى أقصى أبعادها الروحية والتي ستجد فى " باركلى " تعبيرها الأخير.

وتعد فكرة النفس *L'âme* من بين الموضوعات الأوغسطينية التى تركت آثارها على فكر " مالبرانش " . بالإضافة إلى بعض أفكار لاهوتية أخرى كان قد تأثر بها ، كفكرة المسيحية *Chrétienne* هى الفلسفة الحقة، والحقيقة الواحدة الإلهية، كما تابع أوغسطين فى تصويره من الإيمان باعتباره طريق الحكمة ، وغيرها من موضوعات

وقد لعب الفكر الديكارتي دورا هاما فى مذهب " مالبرانش " الذى تأثر بمنهجه بصورة كبيرة، كما أن ثمة اتفاقا قد ظهر بينهما حول الاتجاه اللاهوتى، الذى أخفاه " ديكارت " ولم يرد أن يبرزه مخافة بطش السلطات، بينما أبرزه الأول بوضوح كامل من خلال فلسفته، وتذهب بعض الآراء إلى أن هناك اتفاقا بين الفيلسوفين حول مسائل اللاهوت فيذكر "مارتن" من فلسفة " مالبرانش " : " أنه قد جمع بين الفكر الدينى من جهة ، والفكر العقلى الذى يبحث فى مسألة الأخلاق والحرية من جهة أخرى ، ويذكر منه فى موقع آخر " إن فلسفته قد ضمت بعض الأسرار المسيحية ، كسر النعمة وسر التجسد، ولذلك فإنه لا يختلف مع "ديكارت" فى مقدار الاهتمام بمسائل النعمة والتجسد ، قدر الاهتمام بموضوعات الحرية والحياة والمستقبل". (١)

(1) Martin; J : Malebranche, Librairie Bloud,
Paris 1912 p 12.

- ٥- " تأملات صغيرة تهيب للتواضع والتوبة "
Petites Méditations Pour se Desposera
L'hu milité et à la pénitence.
- ومدر في عام ١٦٧٧.
- ٦- " أحاديث في الطبيعة والنعمة "
Traité de La Nature et de la Grâce.
- وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٠ .
- ٧- " تكملة دراسة الطبيعة والنعمة "
Eclaircissement ala suit du Traité
de la Nature et de la Grâce .
- وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨١.
- ٨- " الدفاع عن مؤلف البحث عن الطبيعة ضد اتهام لوى دى لافيل "
Refleuse de L'auteur de la Recherche de
la Vérité Centre L'accusation de M Lois
de La ville.
- وقد أصدر " مالبرانث هذا المؤلف في عام ١٦٨٢
- ٩- " قوانين اتصال الحركة "
Des Lois de la Communication des
Movements .
- وقد صدر في عام ١٦٨٢.

ثالثا : مؤلفاته

كتب " مالبرانث " مؤلفات كثيرة باللغة الفرنسية في شتى فروع المعارف وبصفة خاصة ^{في} الفلسفة واللاهوت .

وهذه قائمة بأعمال الفيلسوف :-

١- " البحث عن الحقيقة "

La Recherche de La Vérité .

من مؤلفات الفيلسوف الضخمة والهامة ، عرض فيه لأفكاره من طبيعة العقل الإنساني ، وكيفية استخدامه حتى يتمكن الإنسان ، من تجنب الخطأ في العلوم . صدر هذا المؤلف في ثلاثة أجزاء ظهر الجزء الأول في عام ١٦٧٥ ، أما الجزء الثالث فقد صدر في عام ١٦٧٨ .

٢- " أحاديث مسيحية تهدف إلى تبرير حقيقة الدين والأخلاق عند السيد المسيح " .

**Conversations Chrétiennes dans Les
quelle on Justifie La vérité de la
Mora le de Jesus Christ.**

وقد صدر في عام ١٦٧٥ .

٣- " تأملات مسيحية صغيرة "

Petites Méditations Chrétiennes

وصدر في عام ١٦٧٧ .

٤- " أحاديث مسيحية "

Conversations Chrétiennes

وصدر في عام ١٦٧٧ .

١٥- " أحاديث من الموت " Entretiens Sur La Mort

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٩٦ .

١٦- " مقال في حب الله كحب في ذاته " :
Traité de L'Amour de Dieu auquel
Sans il dit être .

وقد صدر في عام ١٦٩٧ .

١٧- " تأملات من الضوء ومن الألوان والنار " Destintresse Reflexions Sur la
Lumière et Les Couleurs et La
Generation du Feu.

وقد صدر في عام ١٦٩٩ .

١٨- " أحاديث لفيلسوف ديكارت مع فيلسوف صيني عن وجود وطبيعة الإله " .
Entretiens d'un
Philosophe Chrétien avec un Philosophe
chinoise Sur L'existence et la Nature
de Dieu .

وقد صدر في عام ١٧٠٨ .

١٩- " رأي خاص بالأحاديث التي دارت مع فيلسوف صيني " Avis touchant L'entretien d'un Philosophe
chrétien avec un Philosophe chinois.

وقد صدر في عام ١٧٠٨ .

- ١٠- " دراسة لشرح انتقال المادة "
- Me moire Pour Expliquer la Possibilité
de la tran subistantations**

وصدر في عام ١٦٨٢ .

- ١١- " مقال في الأخلاق "

Traité de Morale

وصدر في عام ١٦٨٢ .

- ١٢- " رد مؤلف البحث عن الحقيقة على كتاب السيد أرنو عن

الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة "

**Réponse de L'auteur de la Recherche de
la Vérité au Livre de M Arnauld des
Vraies et des Fauses Idées .**

وقد صدر هذا الرد في عام ١٦٨٤ .

- ١٣- " أحاديث من الميتافيزيقا والدين "

**Entretiens Sur la Métaphysique et Sur
La Religion.**

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٨ .

- ١٤- " في مختلف مظاهر مقدار الشمس والقمر في أفق السماء وبين
وقت السم "

**Des Divres Apparences de Grandeur du
Soleil et de Lune dans l'Horizon et
dans le Méridien .**

وقد صدر عام ١٨٩٣ .

تعليق وتقييم على المؤلفات المالبرانشية

من خلال هذا العرض لمؤلفات الفيلسوف ، نجد أنها قد كتبت بلغة فرنسية أصيلة ، مشبعة بأسلوب نشري بديع ، وعلى الرغم من إشارة بعضها للعديد من المناقشات والمجادلات في عصره - كما سبق أن ذكرنا بايجاز- إلا أنها مع ذلك قد ساعدت في إثراء الفكر الكاثوليكي، كما أمدته بمؤلفات عظيمة وقيمة . وقد قام الفيلسوف بنشر أول كتاب له وهو " في البحث عن الحقيقة " متضمنا لخلاصة أفكاره وتأملاته التي أحس عند تأليفها وصياغتها بالحاجة الملحة إلى وضع فلسفة روحية عقلية متكاملة . وهكذا عرض " مالبرانش" لمؤلفاته المختلفة وهي تنطوي على أفكار مذهبه في الطبيعة والنعمة .

وكان " البحث عن الحقيقة " أول هذه المؤلفات القيمة مقسما في أجزائه الثلاثة ، ومنطويا إلى جانب الفكر الميتافيزيقي على آرائه في الفسيولوجيا والأخلاق .

أما كتابه " أحاديث مسيحية " فقد عرض فيه الفيلسوف دراسة للوسائل التي تمكن من يتبعها من بلوغ نعمة الإيمان . كما أنه يضم محاولة لشرح عملية الخلاص " Rédemption " .

أما " التأملات المسيحية " فإنه مؤلف ينبثق فيه مبدأ النعمة من مبحث الميتافيزيقي الوثيق الارتباط بمبحث الألوهية . ويمثل مؤلفه " أحاديث عن الميتافيزيقي والدين " عرضا كاملا لمذهبه ، الذي يكشف فيه عن موهبة الأديب مع حكمة الفيلسوف وورع رجل الدين . (1)

(1) Martin, J : Malebranche p 13.

- ٢٠- " أحاديث من الميتافيزيقا بخصوص الدين والموت " .

Entretiens Sur La Metaphysique et Sur
La Mort.

ومدر في عام ١٧١١ .

- ٢١- " أفكار في مبدأ الحركة الفيزيقي " .

Reflexions Sur la Prémotion
Physique.

وقد صدر في عام ١٧١٥ .

- ٢٢- " تأملات تهى الإنسان للتوابع والتوبة لجميع أيام الاسبوع " .

Méditations Pour Se disposer à l'Humilité
et a la penitence avec quelques
Considerations de piété pour tous les
Jours de la Semaine.

وقد صدر هذا التأمل في عام ١٧١٥ .

- ٢٣- " مقال من الكائن اللامتناهى " .

Traité de l'infini . Créé

وقد صدر هذا المقال في عام ١٧٦٩ .

- ٢٤- " رسالة في الاعتراف والمناولة " .

Traité de la Confession et de la
Communion .

صدر في عام ١٧٦٩ .

- ٢٥- " مقال عن حب الله " .

Traité de L'Amour de Dieu

وقد صدر في عام ١٨٢١ (١)

(1) Entretiens : Note Bibliographique VI, VII
VIII 1X, X , XI.

لقد أجمع الكثيرون من الأدباء والفلاسفة ، على وضوح ورشاقة
 تعبير " مالبرانش " ، من بين هؤلاء " ليبنتز " و " ديدرو " إلى حد
 أن " فولتير " نفسه كان قد امتدح كتاباته باعتبارها نموذجاً
 للعرض الفلسفى ، المتميز ببساطة الأسلوب والإلمام بما يتطلبه
 الموضوع من الحقيقة والجمال . كما اتسمت كتاباته بروح التأمل
 والخشوع لله . ومن الجدير بالذكر أن هذه الموهبة فى الكتابة الأدبية
 قد ساعدت فى تجلج كتاب " فى البحث عن الحقيقة " . الذى تميز بطريقة
 فنية عالية فى طريقة العرض وجودة الأسلوب ، كما تميز بمسحة الحكمة
 وغموض الخيال . يعبر " ليبنتز " عن أسلوب " مالبرانش " فيقول :
 " إنه قد توصل إلى السر الذى استطاع به أن يجعل من الأشياء المجردة
 أشياء حساسة ومؤثرة " (١)

وهذا هو السر الذى تميزت به كتابات " مالبرانش " ، فعلى الرغم
 من أنه لم ينفذ من قوة المبادئ المجردة ، فقد عرف كيف يصوغها
 بمصغة سحر وشعر ، ويثريها بأحاسيس ومشاعر خلقية ، ودينية ، وروحية
 متسامية . لذلك فلم يصبح مذهبه مجرد موضوع فكرى ينتظر مناقشة
 ميتافيزيقية فحسابل " أصبح انبثاق ذات تعمل بكافة القدرات ،
 وتجد فى بحثها عن الحقيقة السكينة النهائية والسعادة المطلقة " (٢)

(1) Malebranche : Entretiens , p II.

(2) Scruton; Roger: From Descartes to Wittgenstein a short History Of Modern Philosophy London, Boston and Henley.
 1981. p 40.

الباب الثاني

" مالبرانش بين الفلسفة والدين "

- الفصل الأول :** عرض تمهيدى للملة بين الفلسفة والدين
- الملة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي
- أولا — الفلسفة والدين عند اليونان
- ثانيا — الفلسفة والدين في العصر الوسيط
- ثالثا — الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة
- والعصر الحديث .

الفصل الثاني : مشكلة الوجود (الأنطولوجيا)

■ مقدمة عند " مالبرانش "

- أولا — وجود الله
- ثانيا — الذات الإلهية
- ثالثا — الصفات الإلهية

الفصل الأول

■ مريض تمهيدى للعلة بين الفلسفة والدين

- العلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفى

أولا - الفلسفة والدين عند اليونان

ثانيا - الفلسفة والدين في العصرالوسيط

■ الاتجاهات الفلسفية التى سادت العصرالوسيط

أ- اتجاه الفلسفة اليهودية.

ب- اتجاه الفلسفة المسيحية.

ج- اتجاه الفلسفة الاسلاميية.

■ الحركة المشائية الاسلامية بين الدين الاسلامى

والفلسفة اليونانية.

ثالثا - الفلسفة والعلم والدين في عصرالنهضة

والعصر الحديث.

الفصل الأول

الصلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي

تعد مسألة الصلة بين الفلسفة والدين من الموضوعات التي شغلت المفكرين لقرون طويلة من الزمان . وحيث أن الفلسفة تدرس مباحث الوجود، والمعرفة، والقيم^(١)، كما تنبع من العقل والفكر العقلي الحر ، بينما ينبع الدين من القلب والوجدان ، لذلك تصبح نقطة الانطلاق للفيلسوف مختلفة عن نقطة الابتداء لرجل الدين . فالأول يبدأ من القوانين الأساسية للفكر، ويمضي دون أى اعتراف بأى قضية أو رأى، دون أن يخضع للبرهان المنطقي ، فالعقل هنا يعد أداة الفلسفة ، في بحثها عن الحقيقة عبر تاريخها الطويل.

أما الدين فإنه يبدأ بالوحي المقدس *Révélation* أو بأوامر غيبية مقدسة سواء صدرت من السماء أو الأرض (عند الأديان الوثنية) ولذا فإن النقل والقدرة والتأسي وليس العقل هي وسائل وأدوات المعنى في طريق الايمان ، وهذا الايمان في ذاته ليس أمراً عقلياً، بل هو أمر شعوري وجداني لا يتلاقى مع العقل، إلا عندما يحاول أصحاب الدين التوفيق بين العقل والنقل ، أى بين الفلسفة والدين، ولما كانت موضوعات الفلسفة تقترب تماماً - أو تكاد تتطابق - مع موضوعات الدين ، لهذا فإن عملية التوفيق بينهما تصبح ضرورية ، حتى لا تزدوج شخصية الفرد فيعيش بايمان منفصل تماماً عن الدين، رغم أن كلا من

(١) مباحث الفلسفة الثلاثة هي : مبحث الوجود (الأنطولوجيا) *Onto-*

logie ومبحث المعرفة (الابستمولوجيا) *Epistemologie* =

العقل والدين يحاول تفسير الوجود بمبدهه وخالقه وأفعاله ، وعلى
الموجودات ، والإنسان وذاته وأفعاله ، كما يفسر الحرية *Liberté*
ومطلق الوجود *Existence* ... إلخ . ومن ثم فإنه احتراضاً
من أن يتبنى الفرد الواحد تفسيرات مختلفة عن الموضوع الواحد ، سواء
أكان وجودياً أم إنسانياً نفسياً ، تعين أن يقوم الفيلسوف بجهد فسي
مجال التوفيق كما أشرنا .

والحقيقة أن الصراع بين الفلسفة والدين قد ظل قائماً حتى مطلع
العصر الحديث ، وظهر الفكر الديكارتي ، فقد سيطرت الكنيسة *Eglise*
على الفكر الفلسفي لقرون طويلة من الزمان ، ومع أن هناك من المفكرين
من حاول أن يعلى كلمة الفلسفة ، ويجعلها متميزة تماماً عن الدين ،
إلا أن رجال الكنيسة وآباءها حاولوا تمجيد الفكر والعقل ، من خلال
العودة إلى تعاليم الكتاب المقدس " *Évangile* ، كما حاولوا
التقريب بينهما وبين فكر "أرسطو" *Aristotle* . (٣٢٢-٢٨٤ ق م)
على وجه الخصوص ، حيث اعتقدوا أن آراءه ونظرياته تتفق وطبيعة
تعاليم الكتاب المقدس ، ولذا فقد رفضت الكنيسة كل فكر يخرج على
نظريات "أرسطو" " المعلم الأول " واعتبرته مروقاً على الدين .
وبطبيعة الحال لم يستمر هذا الواقع طويلاً ، فقد وجدت الفلسفة في
رجال الفكر من يدافع عنها ويحفظ لها صلة القرابة مع الدين ، أو
من يحاول التقريب بينهما وبينه ، ليجعل منها في خاتمة المطاف

Recherche des Valeurs وهي
le Vrai, le Bien, le Beau .

ومبحث القيم
الحق والخير والجمال

=

مصدرا واحدا للحقيقة ، حول طبيعة الوجود الالهسى . ولكننا نتساءل
 عما إذا كانت هناك شمة محاولات ، بذلت من جانب المفكرين فيما
 قبل الفلسفة الديكارتية ، لتحرير الفكر والفلسفة من تعاليم الكنيسة ؟
 وهذا يعنى بالضرورة أن شمة عوامل كبلت الفكر الفلسفى بالأسلال ،
 وجعلت الفلسفة أسيرة الدين ، فما هى تلك العوامل ؟ وما هو أثرها
 على الفكر الفلسفى ؟ وكيف استطاعت الفلسفة أن تجد طريقها أولا
 بعيدا عن الدين ؟ ثم كيف التحمت به مرة أخرى معلنة أن عقائدها
 تخدم الإيمان وتؤيده ؟ .

والواقع أن الصلة بين الفلسفة والدين، قد مفت متأرجحة ما بين
 صلة وثيقة ، صلة خفيفة متقطعة الأسباب . ولذا ينبغى علينا فى
 هذا الفصل الإشارة إلى صورة الصراع بين الفلسفة والدين، أى بين الفكر
 والإيمان - العقل والوجدان - منذ عصر اليونان، متدرجين تاريخيا إلى
 العصر الوسيط ، فالعصور الحديثة . ثم نعرض بصورة هذا الصراع فى عصر
 النهضة الأوروبية ، متدرجين فى عرض هذه الصلة حتى مطلع القرن السابع
 عشر ، وظهور "ديكارت" مؤسسا للمدرسة العقلية الفرنسية . وبعد ذلك
 نتطرق إلى تفسير المذهب المالبرانشى، فى ضوء الصلة بين الفلسفة
 والدين .

أولا - الفلسفة والدين عند اليونان :

من المعروف أن الفلسفة قد نشأت عند اليونان إثر اهتزاز القيم الدينية لديهم ، وكانت العبادة الرئيسية عندهم موجهة إلى عبادة الإله زيوس القابع على جبل الأولمب ، والذي كان يمثل وحدة الألوهية وتعدد الآلهة (١) . نزولا منه لكي يعبروا عن مظاهر الحياة الطبيعية والفنية وغير ذلك ، فقد كان لكل مظهر من مظاهر الطبيعة إله ، كما كان لكل من الفنون إله أيضا ومنهم ربات الفنون **Muses** اللاشي كن يعبدن في معبد يقوم في بستان أكاديموس ، وهو المكان الذي قامت عليه أكاديمية أفلاطون فيما بعد ، هذا بالإضافة إلى وجود آديان وافدة من خارج اليونان كالأورفية ، وهي ديانة انتقلت إلى اليونان من طراقيا مع الإله (أورفيوس) (٢) ، ويتمثل فيها جانب

-
- (١) اختلفت تصورات اليونانيين حول وجود الآلهة ، فذهبت بعض الآراء إلى القول بتعددتها كما ذكر طاليس ، بينما تصور البعض الآخر كالسانونان وجود إله واحد يحكم العالم ، مشيرا في ذلك إلى السماء . وقد امتلأت الأساطير اليونانية بالآلهة ، التي نسج حولها الكثير من الأساطير المتشابهة والغامضة ، وكان من نتائجها ظهور " الميثولوجيا " التي تطالعنا دائما في قراءة الأعمال اليونانية ولاسيما في مجال الأدب ، ومن أمثالها أسطورة الإلياذة والأوديسا لهوميروس وهو من أكبر شعراء الإغريق . حيث نلمس مدى تمثل الآلهة وتدخلهم المباشر في شئون البشر .
- (٢) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار الجامعات المصرية ، الطبعة الرابعة - ج ١ ، ص ٢١ .

زهد كبير تأثر به " فيثاغورث " وأتباعه ولاسيما في آرائه في النفس ونزعاتها السرية ، وكذلك ظهرت عبادة Apollo ، وهي من العبادات الشهيرة ، التي انحدرت إلى اليونان من الشمال من طريق الآخيين ، وعندما أحس اليونانيون بأن شمة منازعات وصراعات تجري بين هؤلاء الآلهة ، فتدبر بينها المعامرات مثلما يحدث تماما بين البشر ، وأنهم لذلك لا يملحون نماذجا يتأسون بها ، من حيث أنهم يتفجرون بالرجبات والشهوات والغرائز مثل أبناء البشر تماما ، وقد يدبرون الشر للناس - مع أنه ينبغي عليهم كآلهة أن يكونوا مصدرا للخير والخصب والنماء - لكنهم كانوا يتحكمون في معاصر البشر ، والحق أن هذه التصورات وإن كانت غير مستحبة ، إلا أنها قدهيات العقل لأفكار كان في أمس الحاجة إليها (١) ، ولاسيما بعد أن تصور اليونانيون أن الآلهة بشر ، وأن ، بينها وبين الإنسان علاقة ، كانت نموذجا للعلاقة بين الأرستقراطية وطبقات العبيد في المجتمع الإنساني ، كما كانت الآلهة تتأثر بالعلة والهبات والتفخيات ، ولذلك كانت خدمتهم والعمل في سبيلهم ، من الأسباب التي تجلب لفاعلها النجاح في حياته الدنيوية . (٢)

(1) Guthrie : A History of Greek Philosophy
Cambridge WRC p 26.

لهذه الأسباب مجتمعة كفر اليونانيون بآلهتهم، وتمثل هسدا في ظهور طبقة الحكماء السبع ، وطبقة اللاهوتيين قبل ظهور الفلسفة ، وكان طاليس Tales أحد هؤلاء الحكماء السبع ، وأحد الفلاسفة الطبيعيين الذين أرجعوا أصل العالم إلى جوهر أحادي مادي، فقد فسّر الجوهر بالماء ، وهو من التفسيرات الميتافيزيقية البعيدة عن مجال الدين ، وعلى الرغم من أن الإشارة إلى عنصر - الماء - كجوهري للعالم قد ذكر في العهد القديم^(١) ، إلا أن هذا التفسير قد ذكر بدون شرح أو تفسير منطقي له ، في حين أن " طاليس " قد أوجد مبررات فكرته أو تصوره من هذا الجوهر^(٢) ، كما أبرز أيضا فكرة تعدد الآلهة^(٣) .

أما أنكسمندريس Anaximandre فقد فسّر أصل الأشياء تفسيراً آلياً ، كما فسّر الوجود بإجتمع عناصر مادية والتراقها ، بتأثير الحركة وبدون علة فاعلية متميزة ، وبدون فاعية أيضا ، وقد سمي هذا الجوهر باللامتناهي في حين أن " أنكسيمانس " Anaximène قد تصور أن الهواء هو أصل العالم وجوهر الأشياء بعد أن رفض تصورات سابقه من جوهرى الماء واللامتناهى؛ أما ترجيحه لعنصر الهواء في تفسير أصل العالم فيرجعه إلى أهمية الهواء لحياة الكائن الحي. أما " هيرقليطس " Heraclite

(١) الانجيل ، العهد القديم - سفر التكوين ، الإصحاح الأول آية ٢٠١ ، ص ٣ ، دار الكتاب المقدس .

(2) Taylor -, A E ; Greek Philosophy London Oxford University Press Humphrey Mil Ford London 1945. p 13.

(3) Ibid p 14 .

نقذهب إلى أن النار هي أصل العالم من حيث أنها أدل الأشياء على
التغير .

وهكذا نرى أن هؤلاء الفلاسفة يردون أصل العالم إلى جوهر
أحادي ، مادي ، ومن ثمة فقد أهملوا - أو كادوا - التفكير اللاهوتي
نبذت فلسفاتهم مفسرة للطبيعة بدون خالق ، من حيث أنها قديمة
أزلية أبدية ، لأن المادة أصلاً قديمة والعالم أيضاً قديم . بهذه الكيفية
نرى أن أحداً منهم لم يحاول الإشارة إلى فكرة النفس أو العقل أو
الالهوية إلا في وقت متأخر عندما ظهر الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون ،
ولاسيما عند " أنكساغوراس " .^١ *Anaxagoras* " وإذا كان
بعض مؤرخي الفلسفة قد تلمس بعض العبارات التي تنبئ بوجود مسحة
دينية عند هؤلاء السابقين على "سقراط" *Socrate* فإن ذلك
يعد من قبيل التعسف في التفسير . إذ لم تكن هناك مسحة لاهوتية
الهم إلا أن تكون هذه الآراء قد نسبت إلى الطبيعيين من خلال مدرسة
الإسكندرية الفلسفية مثل نسبتهم إلى " طاليس " قوله : بأن العالم سم
على بالآلهة ، وربما أنه قعد من وراء ذلك التأكيد على أن المادة
حية وأن كل شيء في الوجود حي ، فلا وجود لإنسان أو حيوان أو نبات
أو جماد بدون حياة . لكن الاتجاه الروحي الوافد من الشرق والذي
كان محدوداً في تأثيره ، وتمثل في دائرة الفيثاغوريين
" *Pythagoricienne* " (١) الضيقة التي شعر أتباعها بأنه

(١) المدرسة الفيثاغورية : أسسها فيثاغورث الرياضي المشهور السدي
تأثر مذهبه بالديانة الهندية بدرجة كبيرة ، ولاسيما في تصويره
عن تناسخ الأرواح ، وبطلان المادة ، وتجدد الدورات الكونية ، =

لا يمكن للتيار اللاديني الطبيعي عند اليونان ، أن يحتمل عقيدتهم ومراسمهم ، ولهذا فقد هجروا بلاد اليونان ، متجهين إلى جنوب إيطاليا فيما عرف بالمستعمرات اليونانية . تلك التي كانت أساسا أو مقدمة لازدهار الفلسفة اليونانية فيما بعد .

مما سبق يتبين لنا كيف أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تكن قائمة ، أو كانت غير ذي موضوع لعدم بروز أهمية الدين كطرف في المشكلة ولولا إختفاء الدين - إلى حد ما - عند اليونان لما استطاع الفكر الفلسفي أن يجد طريقه إلى الظهور والنماء ، وذلك على النقيض من الفكر الشرقي القديم عند المصريين القدماء والفرس والهنود وغيرهم فقد كانت للدين الكلمة العليا ، ولهذا كان الفكر يآتمر بأمره وكان الكهنة هم المفكرون ، كما تحددت الغايات من الفلسفة كغاية الخلاص من الشر والنجاة من الألم . وقد مثلت الروح عند الشرقيين قوة فعالة ، لا قوة عقلية يمكن إدراكها من خلال الأعمال الحيوية ، وليس في الأعمال المجردة ، ليس أدل على ذلك من ريادة اليوجا التي هي مذهب يعلم بالتجربة والتمران ، كيف يتمكن الإنسان من إعلاء سلطة الجسد . وهنا نجد أن الديانات قد حددت إطارات التفكير ، وربطته بالغايات العملية في الشرق ، فجاء تفكيرهم في الحياة أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة ، وبذلك انتهى شرط أساسي للتفلسف وهو الحرية .

= أما الحقيقة عنده فكانت هي الحقيقة الإلهية المنبثقة في الكون كله ، وفيما يتعلق بتصورات الدين لدى الفيشاغوريين فلا توجد نصوص صريحة عنها ، إلا أنه كانت لديهم نفحات في تطهير الشرك الشعبي من أدراجه ، وكذلك تنزيه الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص ؛ وذلك بتأويل الأساطير تأويلا مجازيا .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢م ص ٢٤٠

ويلاحظ من ناحية أخرى ، أن ذروة هذا التجاهل اليوناني الفلسفي للدين ، قد بلغت أوجها عند "سقراط" (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) الذي أتهم بانكاره لآلهة اليونان ، وبأنه يعلم الناس فكرا جديدا ، معارضا لهذا الدين ، رغم انه يقول أن أفكاره ذات مصدر متعال ، توامها الإلهام والتنوير القلبي ، وهذا أقرب إلى دين الفلاسفة أو المتصوفة . هذا بالإضافة إلى نظريته وتجريحه للكهنة ورجال الدين ولاسيما في محاوره " أوتيفرون " أو " التقوى " ، على الرغم من أنه قد عبر في فلسفته عن السروح واعتبرها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانية (١) ، فكان موقفه هذا بداية لتوجيه النظر إلى أهمية النفس الإنسانية ، وإعلاء شأن الروح ، وإيقاظ الضمير لرفض تصورات اليونانيين من الآلهة وما رووه عنهم من شهوات وخصومات ، كما رفض تقديم القرابين لها وتلاوة الطلوات وكانت غايته رد العبادة إلى الضمير الإنساني (٢) وإرجاعها إلى طمأنينة الضمير وخلص النية ، والتأكيد على خلود النفس وتمايزها عن الجسد ، فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها ، واستعالة الحصول على الخير بدون المعرفة التي تبدو واضحة ويقينية في الحياة الإنسانية . (٣)

-
- (1) Geager, Wearner: Paideia the Ideals of Greek Culture, p. 45.
 - (2) Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy , p. 103.
 - (3) Taylor ; EJ : Greek Philosophy M. A London 1945.

أما أفلاطون " Platon " (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) فهو يعد من أقرب الفلاسفة الإغريق روحية ، وأعمقهم نزوعا للعقيدة ، وأقربهم شبيها بالمسيحية في بعض تصوراته الدينية . لكن فلسفته كانت أكثر مهوبة وعمقا من فلسفات غيره من فلاسفة اليونان .^(١) فقد استمد نزوعه الروحية من فيثاغورث ، ومزج فلسفته بالرياضة والدين ، وهو يعرض لنظام العالم وتكوينه ، وفي هذا العدد يقول الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان : " إن أفلاطون في هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المفترية لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام ، ذلك النظام الذي تستمد عناصره من المشاركة . في مثال الجمال بالذات " .^(٢)

ونستطيع أن نتلمس من فلسفة أفلاطون أنه قد جعل الخالق هذا العالم الحسى دورا ثانويا وهو الصانع *demiurge* أما الإله الأمظم ، إله الخير بالذات فهو إله فلسفى ، وقمة لعالم المثل الذى يشتمل على النماذج المثالية للأشياء . وليس هو الإله الدينى الذى تشير إليه الأديان .

وإذا كان أفلاطون قد ذكر إله الخير بالذات ، على رأس عالم المثل فأصبح بذلك من أكثر فلاسفة اليونان نزوعا للدين . نجد أن الإله

(١) Ibid

(٢) محمد على أبو ريان : تاريخ الفلسفة اليونانية - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٤ . ص ٢٠٧ .

الأرسطى قابع في السماء ، لا يعلم شيئا عن هذا العالم ، من حيث هو كلى ، محرك لا يتحرك، هو العشق والعاشق والمعشوق ، وكان هذا التصور الأرسطى لآله هو أساس انعدام الصلة بين الله والعالم ، بين الخالق والمخلوق مما تأدى به إلى إغفال فكرة العناية الإلهية التى مثلت " جوهر الأديان فيما بعد " . ومن هنا جاء مركز " أرسطو " على رأس فلاسفة اليونان الملحدين .

أما المدارس الفلسفية الصغرى من أبيقورية **Epicuriens** (٣٤١ - ٢٧٠ ق م) إلى رواقية **Stoiciens** (٣٢٢ - ٢٦٤ ق م) ولا سيما هذه الأخيرة فقد حاولت أن تجعل من نفسها ديناً فلسفياً عالمياً للبشر ، على غير نسق الدين الموحى به . وحينما انتقلت الفلسفة إلى الإسكندرية ، تداخلت معها عناصر لاهوتية وثنية متعددة من عرفانية وماتوية وضائية ... الخ . وتمثل هذا فى مدرسة " أفلوطين " وأيضاً تدخل الفكر اليهودى أولاً ثم الفكر المسيحى اللاهوتى فى فلسفة الإسكندرية فى عصرها المتأخر ، وربما جاز لبعض مؤرخى الدين أن يثبتوا وجود الدين اليونانى خلال مرحلة الفلسفة من تتبعهم لممارسة الشعائر والرسوم الدينية فى المعابد اليونانية حينذاك ، ولكن الحقيقة أن عامة اليونانيين كانوا يقلدون آباءهم فى مراسمهم مع عدم التمسك والعماس بالفكرة الدينية . وقد سبق أن ذكرنا أن اليونانيين قد تحرروا من ربقة الدين منذ مطلع عهد الفلسفة .

ثانيا - الفلسفة والدين في العصر الوسيط :

تعد مرحلة العصر الوسيط [^]Moyen age (٤٠٠ - ١٤٠٠)

من المراحل البارزة في تاريخ الصراع بين الفلسفة والدين. فقد سيطرت فيها الكنيسة على الفكر ، وكانت تشكل نظاما اجتماعيا أسس على العقيدة الدينية، المتعلمة من كتب بالفكر اليوناني، الذي واجه الدين متشعبا بفكر "أرسطو" ، وبتيار خفي من الأفلاطونية المحدثـة Néoplatonisme (٢٥٠ - ٥٥٠ ق.م) التي لعبت

دورا بارزا في الفلسفة الأرسطية . ومن ثم أصبح الاختيار بين الفلسفة والدين يمثل مشكلة لمفكرى هذا العصر ، هل يكون البدء باللاهوت أو [^]théologie أم بالفلسفة Philosophie بمعنى آخر كيف يمكن التوفيق بين عناصر الدين والفلسفة بحيث لا يصبح هناك ثمة تعارض بينهما ؟

لقد مررت هذه المحاولات التوفيقية " بالمشكلة المدرسية " وكانت تعنى محاولة التوفيق بين الحقائق المنزلة التي تقول بها الكنيسة من طريق الوحي وبين النظر العقلي ، فقد تصور المدرسيون Scolasti- que أن الإنسان باعتباره حيوان ناطق قد خلق على صورة خلق الله ، لكن عقله البشري قد فسد بفعل الخطيئة الأصلية ، ولذلك يجب على العقل التسليم بما ينزل به الوحي، في حالة حدوث تعارض بينه وبين ظاهر الوحي ، فإذا حدث وأنكر العقل حقائق الوحي أو عارضها فهو بذلك يقع في خطأ كبير ، إذ يعنى ذلك أنه ينكر معقولية الوجود من حيث أن العقل والوحي كليهما يلتقيان عند مصدر واحد فريد هو

طبيعة الذات الإلهية ، التي تعد سرا لا يمكن إستكناه حقيقته ، ومن
هنا . فإن العقل البشرى يقل بعيدا عن الإيمان وما يمنحه للإنسان
من نعمة إلهية Grace Divine

من هذا المنطلق عانى التعليم في العهد المدرس أزمة عقلية
خطيرة ، فكان يمارس في مدارس الكنائس ، وقد أنشأ "شارلمان"
Charlemagne (٧٤٢ - ٨١٤) كثيرا من المدارس ،

التي كان يدرس فيها آباء الكنيسة Pères de L'Eglise
ممن حاولوا أن يلبسوا أغراضها الدينية لباسا فلسفيا متحررا من
قيود الدين . إلا أن ما درس في هذه المدارس قد أفصح من نوايا
رجال الدين ، فقد درسوا المناهج والنظم التي لاتخرج عن نطاق الآخرة ،
والعالم الغيبي مستندي في ذلك إلى تصورات عقلية جوفاء ، انحدرت
إليهم من فلاسفة اليونان ، وخاصة " أرسطو " ؛ وكان نتيجة ذلك أن
حدث صراع بين الفكر الفلسفي والدين ؛ أي بين " العقل " و " الوحى "
استبعد فيه أصحاب السلطة من رجال الكهنوت رجال الكنيسة المفكرين
وكانوا لهم التعذيب ، وفرضوا عليهم الغرامات ، كما سعوا في نفيهم
وسجنهم وتعذيبهم ، وهاجموا أفكارهم التي عبرت عن حرية الرأي وبهذه
الكيفية فسرقت الكنيسة سلطانها على شتى جوانب الحياة تصبغها بصبغة
دينية ، فاندثمت حرية النظر ، وضاعت الديمقراطية في سيطرة
الدكتاتورية الكنسية ، إذ أن البابا وقد تصور نفسه خليفة الله
على الأرض ، كانت قد تمثلت بين يديه سلطة الأمر والنهى ، والثواب
والعقاب الإلهي ، بما يمنحه للرمايا من صكوك الغفران ، فأففلت بذلك

منافذ الفكر الحر ، وتعدى الأمر إلى مواجهة رجال الجامعات ، وعزلهم وقصر أبحاثهم على ما يتعلق بأمور الدين ، وما يخدم أغراض الكنيسة كما وجهت إلى هذه الفئة تهمة الكفر والسحر ، وأودع الكثير من العلماء والمكتشفين السجون ، وعلى هذا الحال مثلت هذه الأعمال المضادة للكنيسة كقمع الحريات ، ورفض الأفكار ، نوما من السيطرة الدينية على مجالات الحياة الفكرية وهي تتمسك بفكر " أرسطو " وترى أن الخروج ، عليه أو رفعه مروقا وإلحادا . (١)

أما آراء القديس "أوغسطين" Saint Augustin

(٣٥٤ - ٤٣٠) فقد كانت من بين العوامل التي رادت الموقف سوءا خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين ، إذ كان ممن دعوا إلى الإيمان المسيحى كى يتعقل الانسان ، فمزج تعاليمه اللاهوتية بروح فلسفى أفلاطونى ، وأسس فكره فى ضوء تعاليم الكتاب المقدس المسيحى ، على فرار ما فعل الآباء الممجدون (٢) ، وكانت عبارته :

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة الآداب ، بالجماميز - القاهرة ١٩٤٧ ص ٧٦ .

(٢) أطلق مصطلح الآباء الممجدون على الحركة التى تبناها (الآباء المدافعين عن اللاهوت المسيحى فى مواجهة المتشككين والمعترضين من اليهود والوثنيين) وهى تشبه حركة علم الكلام الإسلامى لأنها تعد أيضا بمثابة علم الكلام المسيحى . كان على رأس هذه الحركة منذ البداية " كليمان " و " أوريجين " وقد نشأت فى الإسكندرية يذهب جيلسون فى قوله عن هذه الحركة : " إلى أنها كانت تعنى " دفاع قانونى عن المسيحية " فجميع الأعمال والأقوال التى تمجد المسيحية وتعظمها كانت بمثابة دفاع فى سبيل حصول البايوات =

" إجبروهم على اعتناق دينكم " وهى من أقوال السيد المسيح، وكذلك ما صرح به فى كتابه " تعليقات على سفر التكوين " من أنه ليس فى الوسخ التسليم برأى لاتويده الكتب المقدسة ، كانت جميع هذه الأقوال من بين العوامل التى زادت من حدة الموقف . فقد آمن "أوغسطين" بأهمية الكتب المقدسة ، وعظم سلطانها على المؤمنين بها ، ولهذا كان لموقفه آثار خطيرة فى عرقلة الفكر الفلسفى ، لاسيما بعد التصريح بآرائه اللاهوتية عن أن مدينة الله هى السماء ، ومدينة الشيطان هى الأرض مما أدى لوقف التقدم العلمى ، فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسى للعلم ، ومن النظر إلى موقف "أوغسطين" (١) نجد أنه يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة ، ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية . لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف "توما الاكوينسى" (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يحاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس بهدف تهريب العلم الكاثوليكي ومحاولة التقريب بين العقل والايمان ، فأحل الأول فى المرتبة الأولى باعتباره مكملاً للثانى ومشاركاً معه أكثر من كونه يفسره ، ومن أجل ذلك حاول تنميس فلسفة " أرسطو " وجعلها ملائمة لتعاليم الكنيسة والوحى المسيحى ،

= على الحق القانونى لوجود المسيحيين فى الإمبراطورية الرومانية وهى

رسمياً وثنية " .

Gilson; Etienne : La Philosophie au Moyen age

Poyot Paris, Saint Germain 1962 p.15.

- (١) يقترح العودة فيما يتعلق بالفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط إلى الدكتور حسن حنفى حنين فى كتابه : " نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، أوغسطين ، أنسلم ، توما الاكوينسى " .
دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ طبعه أولى .

وذهب دون الخروج عن دائرة اللاهوت إلى تأكيد أثر الكتاب المقدس باعتباره " كلمة الله " وأنه يجب أن نفهم حتى نؤمن^(١). في ضوء ذلك تجدد العلم بعد أن أصبح الكتاب المقدس هو مرجع الرئيسى، فإزداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل ، كما تلاشت دروب الابتكار والخلق، حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط ، هي مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع^(٢) ، ومن هنا فقد انحصر الفكر في دائرة اللاهوت ، وأرجع كل شيء إلى الله .

مما سبق يتضح لنا أن الفكر في العصر الوسيط قد اصطبح مائة بطابع لاهوتى صارم، طبقته الكنيسة تحقيقا لسلطانها. وأن موقف " أوفستين " قد زاد الموقف سوءا ، إذ أنه قد دعا إلى الإيمان في سبيل الفهم. وهنا فقد تلاشت دائرة العقل في دائرة اللاهوت، وأصبح كل تفكير فلسفى وكل فهم عقلى ، هو تفكير دينى إيمانى. وعلى هذه الحال يمكننا القول بأن التفكير الفلسفى في العصر الوسيط ، وقد تأثر بفكر لاتوما الاكوينى، الذى دعا إلى التعلل لبلوغ الإيمان لم يختلف كثيرا عما كان عليه من أثر لاهوتى ظاهر، لاسيما وقد نادى باستخدام العقل في سبيل وصول الإنسان إلى الإيمان ، وهنا نجده يقدم الأول على الأخير ، إلا أنه كان يرى أن

(1) O' Connor; D. J : Acritical History Of Western Philosophy the Free Of Golencoe, U.S.A. 1964 p. 100.

(٢) عثمان أمين، محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،

العقل Raison وسيلة لنصرة الايمان Foi وتبرير الدين فى نهاية الامر ، وهذا هو ما نرمى إليه فى هذه الخلاصة .

لكن الحال لم تستمر على هذه الصورة طويلا ، لأن الفكرالمسيحى كان قد أخذ فى التغير والتشكل تدريجيا منذ القرن الثانى عشر فظهر تميز بين مصطلح " الفلسفة " ومصطلح " القداسة " Sainteté حيث عبر الأول عن وجهة نظر المارقين ، بينما عبر الثانى عن وجهة نظر آباء الكنيسة ، أو من يتحدثون باسم الوحي المسيحى .

ثم يتقدم القرن الثالث عشر ، وهو ما عرف بفترة الاستيعاب النقدى لأرسطو والفلسفة ، كما عرف بعصر العلم ، ودوائر المعارف ، فتظهر فيه ثمرات الفكر الوسيط ، وقد استخدم اللاهوتيون التابعون لأفستين المعرفة والمنهج الأرسطى ، وأخضعوها لتعاليم اللاهوت المسيحى ، ومن أمثال هؤلاء " بونا فنتورا " Bonaventure (١٢٢١ - ١٢٧٤) وكذلك ألبرت الكبير " Albert Le Grand (١١٩٣ - ١٢٨٠) الذى وضع تلميذه "توما الاكوينى" أصول الفلسفة فى العصر الوسيط وهى مزيج من الأفكار الأرسطية واللاهوت المسيحى .

ولا يفوتنا أن نشير لموقف الرشديين Averosists .

الذين وصلوا إلى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها وبين اللاهوت . كما ظهر الغزالى حجة الاسلام يواجههم فى حزم .

ولم تقتصر هذه الموجة المضطربة من الصراع الفكرى على مجالى الفلسفة والدين فحسب ، بل تعدتها إلى مجال العلم أيضا ، فظهر عدد من العلماء أسهموا فى وضع أسس العلم الحديث " كزوجربيكون ' Bacon (Roger) " (١٢١٤ - ١٢٩٤) الذى دعا إلى التجربة فى العلم

"أبييلار بيبير" (Pierre) Abeldard (١٠٧٩ - ١١٤٢) الذى رأى أنه لايجوز للإنسان إيمان بدون فهم وتعقل ، ولعل العبارة الأخيرة لتعبر خير تعبير من جوهر الصراع فى هذه المرحلة التى قدمت العقل على النقل، وسبقت الفهم على الإيمان ، إلا أنه حتى نهاية القرن الرابع عشر فإن تاريخ الفكر المسيحى لم يكن يتعدى مجرد مجهود يعبر من وفاق العقل الطبيعى والإيمان.

كانت هذه هى الحالة التى تقلب فيها الفكر الفلسفى خلال العصر الوسيط . نرى كيف أنها كانت صورة من صور الصراع بين الفلسفة والدين ، وهى مرحلة - على ملاحظتنا - مزجت بين الفكر الفلسفى وخاصة فكر اليونان ، وبين الوعى الدينى السماوى ، فكان الهدف الاساسى من عملية التوفيق هو الإعلاء من شأن العقل، وارساء قواعده. ولذا يمكننا القول مع " بوترو " Boutroux فى هذا العدد : " لقد أُرغمت المسيحية فى هذا العصر مطالب العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية غير أن هذا الامتزاج العرضى لم يستمر إلى الأبد " (١)

الاتجاهات الفلسفية التى سادت العصر الوسيط :

يعد العصر الوسيط هو الفترة التى اتمل فيها الدين بالفكر الفلسفى اليونانى بشكل واضح كبير، وقد اشترك فى هذه التجربة

(١) Boutroux ; Emile: Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine Ernest Flammarion, Paris 1947. p II.

اليهود والمسيحيون والمسلمون كل حسب عقيدته . كما أخذت الفلسفة اليونانية طريقها إلى هذه الطوائف الثلاث في ثوب الأرسطية ، مسع تيار خفى من الأفلاطونية المحدثه ، التي كان لها تأثير على التفكير الأرسطى .

ولقد واجهت الديانات الثلاثة أولوية الاختيار بين اللاهوت والفلسفة ؟ وكيف يتمكن أصحابها من محاولة التوفيق بينهما؟ والقضاء على أى تعارض فى هذا المجال ، ولاشك فى أن هذه المحاولات كانت جديرة بالنظر والبحث فى هذا العصر ، كما كانت مشار جدل كبير بين الطوائف المختلفة ، فهل يؤمن الإنسان أولاً ثم يتعقل بعد ذلك ؟ أى أن يتعقل من أجل أن يؤمن ، وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الإيمان ؟ .

وهكذا يتبين لنا أن فكر العصر الوسيط كان لا يتعدى فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية ، لعل الإنسانية فى هذه الفترة المتوسطة من تاريخها ، قد أرادت أن تجمع بين فلسفة اليونان . . . التي كانت تهدف إلى إخضاع الفكر للمنطق ، وبين ماورثته من أمم الشرق القديم فى مصر وبابل والهند وفارس من معتقدات تقرر بعجز العقل وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلهية المسيطرة على الكون عن طريق التسليم بالغيبيات (١) Esotériques .

وإذا ما نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط بعيداً عن مجال الدين ، وجدنا أنه حتى فى مجال العلم كان يغلب الإيمان على الفهم ، والنقل على العقل ، كما توقف العلماء من الابتكار والخلق ،

(١) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦١ ص ٠٣

ولم يبرز سوى علماء وفلاسفة درسوا في نطاق تعاليم الكنيسة ، مثل
القديس أوغسطين .

وبعد القرن الثاني عشر بوجه خاص فترة تأثر بالفلسفة اليونانية
وهي ما ولغت الكنيسة المسيحية في سبيلها . وقد ساعد فلاسفة العرب
واليهود على تقريب هذه الفلسفة اليونانية إلى العقل الأوربي ، بفضل
حركة الترجمة من العربية والعبرية إلى اللاتينية في أسبانيا وإيطاليا
على الخصوص .

وقد نظر لهذه المرحلة باعتبارها ميدانا خصبا لكتابات
كثيرة من الفلاسفة والمؤرخين الذين حقر البعض منهم من شأن الفكر
في هذه العصور لاستناده على آراء " أرسطو " ، وعلى منطلقه القياسي
الاجوف وقالوا : " إنه ينبغي أن نتخطى هذه العصور سريعا إلى عصر
النهضة " ، إلا أن بعض مؤرخي الفلسفة يذهبون إلى أهمية هذه المرحلة
بقولهم : " لقد انحدرت المدنية الحديثة في حقيقة أمرها من هذه
العصور ، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة ، وفهم مصطلحاتها ،
بغير العودة إلى المذاهب المدرسية " (١)

ننتقل بعد هذه المقدمة إلى بحث صورة الصراع بين الفلسفة
والدين فيما يتعلق بالأديان الثلاثة اليهودية ، والمسيحية ، والإسلام .

(1) Russell; B : A History of Western Philoso-
phy London 1947 p 74.

١ - اتجاه الفلسفة اليهودية :

إذا بحثنا في هذا الاتجاه فاننا نتساءل هل كان لليهود حقاً فلسفة ؟ وهل كانت لهم نظرات في الكون كما كان عند اليونان الأوائل ؟ أم أن نتاجهم العقلي قد ارتبط بأفكارهم الدينية ؟

لقد اتسم تفكير اليهود - طوال تاريخهم - بالطابع المادى أكثر من الروحي، لكن هذا لم يكن يعنى أنهم افتقروا إلى الإنتاج الفكرى ، أو أنهم لم يضيفوا شيئاً إلى عالم الفكر^(١). فعلى الرغم من لفظ المجتمع اليهودى " لسبينوزا " Spinoza (Baruch) (١٦٣٢ - ١٦٧٧) فى بادى الأمر ، إلا أنه يعد بعقريته الفكرية نتاجاً للفكر اليهودى الأصيل، فضلاً عن هذا فإننا نلمح فى ثنايا فكر اليهود مسألة التشبيه والتجسيم التى تسربت بعض عناصرها إلى الفلسفة الإسلامية وحوربت من قبل فلاسفة المسلمين، وعلماء الحديث.

لقد كان لليهود فلسفة ابتداءً من فيلون السكندرى " Philon Le Juif (١٣٠ ق.م - ٤٤ بعد الميلاد) و " سبينوزا " حتى " بيرجسون " Bergson (Henri) (١٨٥٩ - ١٩٤١).

أما فيلون السكندرى - وهو يهودى مصرى - فقد امتزجت فلسفته بعناصر فيثاغورية Pythagorisme وأفلاطونية - ورواقية Stoicism ، وهو لا يفرق بين الفلسفة والدين ، بل يتخذ الدين أصلاً مفسراً للفلسفة ، مما جعله يتصور الوجود مزيجاً

(١) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢ ،

من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية ، فالله عنده مفارق "عالم" ،
 خلق له ، معنى به ، ولكنه أبعد مما يتصوره العقل وهو العلة الأولى (١)
 وقد قيل عن فيلسوف : إنه أفلاطون يتكلم بالعبرية ، وأنه أول
 من وضع أسس الرمزية Symbolisme في الفلسفة ، فحسى
 محاولته لتفسير النصوص المقدسة ؛ أي (العهد القديم) تفسيراً رمزياً
 لكي يمهّد بذلك لالتقاء الدين مع الفلسفة ، وقد سادت بعض أفكاره العبرية
 الوسيط خاصة في " المنتخبات (المختارات) التي كانت شائعة آنذاك (٢)
 والحق أن الديانة اليهودية في حد ذاتها تعد نقطة تحول هامة
 في جانب العقيدة التي تطورت من شكلها الأسطوري (٣) Mythique
 والوثني (٤) Idolatrique إلى صورتها السماوية كما
 يبدو لنا في المسيحية والإسلام .

(١) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢ ،

ص ٢٤٩ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) الأسطوري : الأسطورة المعروفة لدى الشعوب البدائية ، عد إلى

موسوعة الدين والأخلاق " Encyclopedia Of Religion and
 Ethics Edited by James Hastings, New York. U.S.A
 Charles Scribners Sons 1937 Volume VI (God -
 A. Lang) - Primitive and Savage. 243.

(٤) الوثني : كما يتضح لنا من الغنوصية والمزدكية والمانوية ، انظر

كتاب الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية

عند شهاب الدين السهروردي ، دار الطلبة العرب ، بيروت ١٩٦٩ ،

الفصل الثاني ص ٧٧ - ٨٥ .

ب - اتجاه الفلسفة المسيحية :

وإذا كانت الصلة بين الفلسفة والدين قد بدت في اليهودية على ما رأينا من قبل ، فهل اختلف التصور بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى ؟ أم أن الحياة العقلية في العصر الوسيط شهدت أفكارا جديدة ، بحيث يمكننا في نهاية الأمر أن نفعل بين ما هو ديني خالص وما هو ميتافيزيقي بحث .

إننا نجد «أوريجين السكندري»^(١) Origène (١٨٥ - ٢٥٤) مثلا ، يضع لنا في كتاب " المبادئ " مصفا فلسفيا ، يعرف لنا مذهبا فلسفيا متكاملا قائما على التفسير العقلي، ولهذا فإنه يضع حدا فاصلا بين الفلسفة والدين^(٢) . ويمقتضى هذا الفاصل استطاع أن يزودنا بفكرته الفلسفية من إدراك وجود الله من طريق العالم الخارجى والشمير بإعمال العقل التفسيري المفسر لما وراء الطبيعة ، بعيدا عن نصوص الكتاب المقدس ، ولكن الشراح يذهبون إلى أنه قد " اختلط عليه الأمر بين الفلسفة والدين ولم يوفق من يقين إلى صحة الحدود بينهما " على حين أننا لا نجد مثل هذا الاختلاط لدى القديس " أوغسطين " الذي ربط الميتافيزيقا باللاهوت ولم يضع فاصلا بينهما ، وهذا ما يتضح لنا من آرائه الأساسية في " مدينة الله " ، فبينما نجده يرفض أفكار " طاليس " و " أنكسمانس " والرواقية والأبيقورية ، نجده يعمل في نهاية الأمر إلى وحدة الوجود . كما سيتضح بعد ذلك من فلسفة

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٢٧٦

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٤ .

"سبينوزا" . وتتباين تأثيرات الفلسفة على الدين ويتغلغل الديسن في الفلسفة مرة أخرى لتصبح الفلسفة أكثر امتزاجا بالافكار الصوفية لدى رجال مدرسة الإسكندرية وذلك في نهاية العصر الهلنستى الذى شهد حركة احياء مذهب كل من " أفلاطون" و"أرسطو" بصورة تتفق مع روح العصر ونزيمته التلغيقية . وقد كانت فلسفة " أفلوطين " التى قدمت منذ قيامها نسقا صوفيا تطهريا من أهم المذاهب التى كانت مشار النظر في مجال الفلسفة والدين في هذه المرحلة ولا سيما . فى نظرية " أفلوطين" من الدور والفيض التى اشتملت على فكرة الأنانيم الثلاثة ، وهى فكرة مسيحية تحولت عند " أفلوطين " فلسفيا إلى الواحد وهو فى قمة الوجود، ويصدر عنه العقل الذى تصدر عنه النفس الكلية ، وكل واحد من هذه الأنانيم يشير إلى الموجودات بطريقة ما (١) .

وقد وصلت نظرية الدور والفيض إلى المسلمين وفحواها كما وردت عند أفلوطين فى أن المعرفة الإلهية روحية خالصة فلا تحدث معرفة بالله ، أو تقربا إليه بدون الرؤية ، التى لا تحدث إلا فى غيبوبة تتجاوز النفس بها الجسد لتمعد إلى المقام الأعلى، حيث تكون فى حضرة الحقيقة المطلقة . (٢)

-
- (١) انرجع فى هذا الموضوع إلى " تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو والمدارس المتأخرة د. محمد على أبو ريان - الفصل الرابع ص ٣٢ وما بعدها .
- (٢) انرجع فى هذا الموضوع إلى " أصول الفلسفة الإشرافية عند السهروردى " الدكتور : محمد على أبو ريان الباب الرابع والخامس .

لدينا إذن أربعة اتجاهات أساسية في هذه الفترة، نوجزها
على النحو التالي :

الاتجاه الأول : اتجاه لايفصل بين الفلسفة والدين ، بل يفسر الفلسفة
بالدين ، وقد اتضحت أبعاده عند " فيلون " السكندري .

الاتجاه الثاني: اتجاه يرفع حدا فاصلا بين الفلسفة والدين كما تبين
لنا ذلك عند " أوريجين " .

الاتجاه الثالث : ويمثله القديس " أوغسطين " ، الذي يربط الميتافيزيقا
باللاهوت بشدة ويوسع المجال أمام الروحانية الأفلاطونية

الاتجاه الرابع: تمثله مدرسة " أفلوطين " بعد منشئها الأول في نهاية
العصر الهلنستى، وقد تغلغل الدين من خلال هذه المدرسة فـسـى
الفلسفة من طريق التصوف لينتهى إلى روحانية مطلقة .

ج - اتجاه الفلسفة الإسلامية

الحق أن الفلسفة الإسلامية كان لها دورها البارز في مجال التوفيق
بين الفلسفة والدين، لما كان لها من تأثير على فكر القدس " توما
الأكوينى " وهو من أكبر مفكرى الغرب ، والسؤال الذى نريد أن نطرحه
ونحن نعرض لمثل هذا الموضوع هو :

هل كانت للإسلام فلسفة ؟ ومن أين نبعت ؟

ويشهد الواقع أنه كان للإسلام فلسفته التى نبعت ونشأت فـسـى
أحضان الكتاب والسنة النبوية الشريفة . فمن القرآن الكريم استطاع

المسلمون الخروج إلى الحياة العملية يواجهون مشاكلها ويعيشون تجاربها ويحاولون التكيف معها ، فتوصلوا إلى المنهج " منهج البحث التجريبي الاستقرائي " كما كان للإسلام منهج تجريبي تأملي إدراكي مؤلف من منهج اليونان ، فاستخدم المسلمون هذا المنهج التجريبي في دراساتهم وسبق الفلاسفة إلى ذلك علماء الأصول في قياس الغائب على الشاهد (١) وفي السبر والتقسيم (٢) ، ثم درسوا كتب الطب والعلوم والطبيعة

(١) قياس الغائب على الشاهد: يذهب هذا البرهان أو الطريق إلى أنه يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعل ما ، فيجب أن يقضى على كل من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها في الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها. ويعطى الباقلاني أمثلة " لهذا بأن الجسم إنما كان جسما لتأليفه ، وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه ، لكن الحقيقة أن الوصف يقتضى الصفة كما أن الصفة تقتضى الوصف فإذا ثبت أن كون العالم عالما شاهد معلن بالعلم لزم كون الغائب عالما معللا بالعلم أيضا وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات .

- د. علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ، دار المعارف بالإسكندرية ١٩٦٦ ج ١ ص ١٣٠ .

(٢) مسلك السبر والتقسيم : يعد مسلك السبر والتقسيم من الأدلة أو الطرق التي سبق للمسلمون في التوصل إليها فلاسفة العلوم الأوروبيون ، كما يعد مظهرا من مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين. وبالإضافة إلى هذا المسلك توجد مسالك أخرى كمسلك الطرد والدوران وتنجيح المناط. أما معنى مسلك السبر والتقسيم فيعني " أن يبحث المناظر عن معان:

والفلكية . وكل هذه المجهودات إنما تؤكد أنه كان للمسلمين فلسفة ، وكان لهم منهج فلسفي وعلمي^(١) . أما الآراء التي دخلت على الفلسفة الإسلامية الأصلية ، فكانت نتاج حركة تلفيقية قوامها ما نقل إليهم من الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى شروح وتعليقات المسلمين ، وقد هاجمهم الغزالي (أبو حامد محمد الغزالي ١٠٥٩ - ١١١١م) في كتابه " تهافت الفلاسفة " لخروجهم على العقيدة ولم يتوقف الإمام الغزالي في حملته ضد الفلاسفة ، بل استمر يفند مزاعمهم ويكفرهم ويؤكد قوله هذا في " المنقذ من الغلال " مشيراً إلى أن الفلسفة : " أحاصيلها ما يدم منها ولا يدم ، وما يكفر قائله وما يبدع فيه وما لا يبدع ، وبين ما سرقوه من كلام أهل الحق ، ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك ، وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق ، وكيفية استخلاص طرف

= مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحداً واحداً ، وبين خروج آحادها من صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل وتصلح للعلية في بادئ الرأي ثم يبطل ما لا يصلح منها ، فيتعين الباقي للعلية .

ويمكننا أن نستنتج أن التعريف في هذا المسلك عمليتين إحداهما الحصر وشانيتها الإبطال ، ولم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة بل انقسموا في ذلك إلى قسمين : قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة . وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً بل شرط دليل . ومن الجدير بالذكر أن الباقلاني اعتبر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل وكذلك الغزالي . (نفس المرجع السابق ص ١٧٤ ، ص ١١٥) .

(١) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ،

بالإسكندرية ١٩٧١ ج ١ ، ص ٢٥ .

الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم" (١)
وهنا وقف الغزالي مدافعا عن العقيدة ضد الفلسفة ومن تأثر
بها من الفلاسفة الإسلاميين .

الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية :

تعد الحركة المشائية الإسلامية خير معبر عن حركة التوفيق بين
الفلسفة والدين ، والمشاؤون جماعة من الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي
والكندي وابن سينا Avicenne (٩٨٠ - ١٠٣٧م) وجاء من
بعدهم ابن رشد Averroes (١١٢٦ - ١١٩٨م) فحذا حذو
أرسطو الحقيقي وأشار إلى اتصال الحكمة بالشريعة وحاول التوفيق بين
الوحي والعقل كما مزج بين الفلسفة والدين ، وذلك بالاستدلال بالقرآن
الكريم على وجوب النظر العقلي ، حتى يتمكن المسلمون من الانتفاع
بتراث اليونان وخاصة " أرسطو " ، وذلك بتأويل النصوص الدينية حتى
تتمشى مع منطق العقل السليم ، وقد عرض ابن رشد لهذا المنهج في
كتابه " فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " وكذلك في
" الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " إلا أن هذه المحاولة من
جانب ابن رشد قد أشارت الشكوك حول تمسكه بعقيدته الإسلامية أو اتجاهه

(١) عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال ، أبو حامد محمد الغزالي ،
مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥ ص ٣٣ .

إلى " أرسطو" (١) بعد أن حاول شرح فلسفته وقربها من الإسلام والمسلمين
وفى سبيل ذلك فقد قام بالرد على هجوم الغزالي له فى كتابه المشهور
" تهافت التهافت " معنياً بالمسائل الثلاث التى كفر الغزالي الفلاسفة من
أجلها وهى : مسألة إنكار بعث الأجساد ، وقدم العالم ، ومقالة قصر
علم الله على الكليات غير إنه لم يوفق فى ذلك .

ومن الجدير بالذكر أن فلسفة ابن رشد قد أهدت الفكر الغربى
بصورة كبيرة وخاصة عند " توما الاكوينى " الذى دعا - وجود هذا
التشابه بينهما - بعض الآراء إلى القول : باتفاقهما فى الغاية والمنهج (٢)

ولذلك فقد ظهرت توموية رشدية لاتينية تتعصب لابن رشد
وأفسطينية متأثرة بابن سينا ، متعصبة له ، ودب الصراع بينهما . لكن
المشكلة التى عاناها الفكر المسيحى هى اشتداد الصراع بين الفلسفة والدين
ثم محاولة التوفيق بينهما والتى سبق أن اعتشرت الفكر الإسلامى وبلغت
ذروتها عند ابن رشد كما ذكرنا وانتقلت بعد ذلك بكل جوانبها
وأشكالها إلى العالم المسيحى فتأثر بها فى العصر الوسيط وعصر النهضة
وبدايات العصر الحديث .

كانت هذه صورة من صور الصراع بين الفلسفة والدين فى مجال
الفلسفة الإسلامية عبرت عنها الحركة المشائية التى استهدفت التوفيق بين

(١) محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ، دار المعارف بالإسكندرية

الطبعة الثانية ١٩٧١ ، ص ٢٠ .

(٢) محمود قاسم : ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه ، مكتبة الأنجلو

الفلسفة اليونانية الملحدة ، التي لم تعرف نعمة الوحي^(١) ، وبين الدين الإسلامي الحنيف .

ثالثا : الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة والعصر الحديث

شمل عصر النهضة القرنين الخامس والسادس عشر (١٤٥٣ - ١٦٩٠) وهو ينقسم إلى مرحلتين ، المرحلة الأولى وهي ما تعرف بالمرحلة الإنسانية وتبدأ من عام (١٤٥٣ - ١٦٠٠) . ثم مرحلة العلم الطبيعي وتبدأ من (١٦٠٠ - ١٦٩٠) ، وهي فترة نشأة الفلسفة الحديثة .

أما فيما يتعلق بعصر النهضة ؛ فإن التقدم العلمي كان نـسـوة التغيير الذي حدث في هذه المرحلة^(٢) ، وما نتج عنه من تغييرات هائلة في مجال العلم الطبيعي ، أدت إلى تغيير مسار العلم ، فتغيرت معها النظرة القديمة إلى العالم . إذ أصبح لدينا تصور جديد للطبيعة وكذلك منهج جديد^(٣) أحدث انقلابا في مجالات الحياة العلمية والأدبية والفنية والسياسية ، يصور كولينز هذا العصر بقوله: " إنه يعد أعظم

(١) على سامي النشار : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٢١ .

(2) Gilson ; E : La Philosophie au Moyen Âge.
Payot Paris, Saint Germain 1962
p 761.

(3) Hoffding ; H : A History Of Modern
Philosophy London 1935 p.9.

تمجيد للإنسان وملكاته (١)

وقد انسحب هذا التغيير بدوره على مجال الدين الذي أصبح بفضل العلم وديوع التجربة وتقدمها مشار تساؤل ، ومحط بحث من جانب العلماء والفلاسفة ازدادت معه حدة الصراع بين الفكر والإيمان. وقد كان تقسيم العالم الطبيعي إلى حدود كمية ، والتصور الذي ساد آنذاك من حركة العالم الميكانيكية ، وكذلك التقدم في علم الفلك والهندسة من عوامل الشك في معرفة الإله ، والطبيعة ومن ثم فإن روح النهضة وديوع العلم الحديث (٢) كانا بمثابة خطوة جديدة في تاريخ الفكر الإنساني ، عمقت معها هوة الصراع بين الإيمان والفكر الحر ، فقد غيرت روح هذا العصر من الطابع الديني العام الذي انطوى عليه

(1) Collins, D, James : God in Modern Philosophy
U.S. A Chicago. 1959 p 37.

(١) برز في هذه الفترة عدمن العلماء الذين توصلوا إلى العديد من المكتشفات العلمية نذكر منهم "جاليليو" Galilié "وكبلر" Kepler " ونيوتن" Newton وغيرهم. للوقوف على تطورات العلم وأشارها في عصر النهضة يقترح الرجوع إلى المصادر التالية :

A- Russell ; B : A History of Western Philosophy
New York 1966. p 547 - 572.

B- Russell; B : Wisdom of The West , New York,
1967 p 246 - 248.

C- Sichel ; Edith : The Renaissance , London
1940.

لاهوت العصور الوسطى وتكفى الحركة البروتستانتية^(١) - Protestan-
 time بزعامة لوثر (Martin Luther) (١٤٨٣ - ١٥٤٦)
 شاهدا على ذلك فقد جعلت الطريق مباشرا بين الإنسان والله ، عن طريق
 العبادة المؤدية إلى النجاة والخلص ، ومن هذا المنطلق التصوفى المسيحى
 انفصل الدين عن نير السلطة الكنسية الحاكمة ، وأزاح عن كاهله نير
 اللاهوت والفكر الأرسطى المتوارث . من هنا كانت حركة الإصلاح

(١) تعد الحركة البروتستانتية أول هجوم سددته لوثر وكالفين
 إلى المنهج المدرسى ، فقد هاجما المدرسين في موقفهم الإيمانى
 الذى نتج عن تفسير الكاثوليك للحقائق الأولى فى الإنجيل عن طريق
 الكتاب المقدس وفى سبيل البحث عن الحقائق الأولى لإيمانهم
 كانوا يلجئون إلى الكتاب المقدس والمجامع الكاثوليكية المقدسة .
 وفى ضوء هذا الموقف الكاثوليكي انطلق المذهب البروتستانتي
 يحتج على هذه الطريقة فى العبادة ، بدون أن يشك فى قيمة
 و قدسية الكتب المقدسة فرأى أتباعه أنه لا اجبار على أى مسيحى
 فى البحث عن مفاهيم الدين ومعانيه فى التعليقات الكاثوليكية ،
 بل عليه أن يجتهد بذاته ، ويسعى مخلصا راجيا نعمة الله
 بطريقة الخاصة ، وبقلبه الزاهد فى حب الله وطاعته ؛ وقد ضمن
 هذا الاتجاه فى طياته اليقين الكامل للإنسان ، فى تفهم كتب
 الدين ومواقفه بذاته عن طريق العبادة ، وانطلاقا من هذا
 الموقف فقد هوجمت السلطة الكاثوليكية لتزمتها المطلق .

- Cresson . André , Laphilosophie Francaise
 Libraire . Arnauld . Colin , Paris
 1944 .

الدينى . بمثابة رد فعل لما أحدثه تطور العلم والتجربة من شك
بعدد معرفة الإله بالوسائل الفلسفية ، التى فسرت الصلة بين الإنسان
والله من منظور علمى بحت ، من طريق كمية الحركة ، والامتداد وما
يشمل العالم من نظام . إلا أن حركة الإصلاح الدينى قد استبعدت
جميع هذه الوسائل ، وجعلت الطريق مباشرا بين الإنسان والله وسيلته
الإيمان والعبادة ؛ وكننتيجة لهذا الاتجاه فقد استبعد الفكر الأرسطى
وأفسح المجال للأفلاطونية المثالية التى امتزجت معها ميسادات
العهد القديم فأصبحت سمة من سمات التغير فى هذه المرحلة ، وخاصة بعد
ظهور الاتجاهات الرواقية إلى جانب الأفلاطونية وكذلك الأبيقورية
Epicurien وغيرها من مذاهب القدماء .

ولم يكن ظهور هذه التيارات إشارة إلى أفول الأرسطية ، فقد
تسللت إلى الفكر فى تيار أضعف مما كانت عليه من قبل . وكان من
نتائج هذه المرحلة أن انقسمت الآراء الدينية إلى طائفتين : تابعت
إحدهما أفلاطون ، وهى تسعى إلى استلهاام دين طبيعى ، بينما تابعت
الأخرى " أرسطو " وابن رشد شارحه الأكبر ، لذا يحق لنا أن نقول
مع "بوترو" : " إنه وكما وفقت الكاثوليكية بين فكر "أرسطو"
ولاهوت الآباء فى العصر الوسيط ، نجد البروتستانتية وقد جمعت بين
"أرازمس " والوجدان الموفى ، وبذلك مفت المسيحية فى طريق جدد
شبابها" (١)

(1) Boutroux ; Et Science et Religion dans la
Philosophie Contemporaine. Ernest
Flammarion Paris 1947. p 13.

وبالإضافة إلى الاتجاهات السابقة يظهر مذهب الشك " يتزعمه
 " نيقولا دي كوسا " (Nicolas (de Cuse)^{١٤٠١-١٤٦٤ م})
 " وكالفن " Calvin (Jean) (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ، وكذلك
 " جيوردانو برونو " (Giordano Bruno) (١٥٤٨ - ١٦٠٠) ،
 وهو من أعظم فلاسفة القرن السادس عشر ، وأشدّهم قلقاً وحماساً في
 تمثيل روح عصر متغير مضطرب . (١)

وبالنظر في محاولات هؤلاء الفلاسفة ، نجد أنها تمثل إعادة للتفكير
 في مسألة اثبات وجود الله بالأدلة العقلية ، فقد اتجهت محاولاتهم إلى
 التفكير في مسألة معرفة الله والطبيعة ، ذلك أن الصراع الذي كان قائماً
 في هذا العصر لم يكن منصباً على مسألة الوجود الإلهي - الذات الإلهية -
 أو - الصفات - فحسب بل كان يدور حول وسائل المعرفة التي تمكن
 فكر الإنسان المحدود من معرفة الله والطبيعة .

وبالإضافة إلى تيارات الشك السابقة نجد ظهوراً لأنصار هذا المذهب
 عند " ميشيل دي مونتاني " (Montaigne (Michel de)
 (١٥٢٣ - ١٥٩٢) ، ثم مذهب " بيير شارون " (Charron (Pierre)
 (١٥٤١ - ١٦٠٣) و " بيير جاسندي " (Gassendi (Pierre)
 (١٥٩٢ - ١٦٥٥) الذي دار بينه وبين " ديكارت " نقاش حاد حول
 معرفة الله بالوسائل الفلسفية .

(1) Wright; W: A History of Modern Philosophy

على أنه كان لابد من أن تحدث مواجهة بين المعترفين وأصحاب موجات الشك^(١) في اللاهوت المسيحي ، وفي الفلسفة التي تسانده ، ومن ثم فقد ظهرت تيارات ذات طابع إيماني مند كل من الأب "ماريـن مرسين" Mersenne (١٥٨٨ - ١٦٤٨) الذي كان مديقنا حميما لديكارت ، فذهب إلى أن الفكر هو السبيل إلى المعرفة اليقينية لله ، كما نادى بالنزعة الميكانيكية انطلاقا من الالهوية وكانت حملته ضد الملحدين والشكاك من أقوى الحملات التي واجهت أنصار مذهب الشك ، على نحو ما فعلت حملة " ليونارد ليسبور" ١٥٥٤-١٦٢٣ ضد مذهب الشكاك ، واعتباره خروجا على المسيحية الكاثوليكية ، في سبيل تحقيق شعارات الساسة ' أمثال " ميكافلي" Machiavel Nicolas (١٤٦٩ - ١٥٢٧) الذي تصور أن الدين لا يتعدى حدود الاحتياجات العملية للدولة .

(١) تابع اللاهوتيون مذهب الشك مختلفين في ذلك عن أتباع الأديان السماوية المؤمنين بما أنزله الوحي ، وهم المعروفين باللاهيين . وأتباع اللاهوت فئة تحاول معرفة الله عن طريق أسباب طبيعية فسموا (أصحاب لاهوت طبيعي أو لاهوت عقلي) لأنهم يتخذون من الطبيعة سبيلا لمعرفة الله ، فهل يستطيعوا بما يدركوه عنها أن يجدوا من الأسباب ما يسوغ اعتقادهم في وجود الله مع تمسكهم باللاهوت السماوي .

Ablurey; Castells : An Introduction to Modern Philosophy. University Of Oregon.U.S.A
1963. p.7.

وهكذا زادت حدة المشكلات الفلسفية لاقتربها من اللاهوت، وازداد اضطراب الفكر الانساني بين امتزاجه به . أو انفصاله منه ، وظل الحال على ما هو عليه حتى بدايات القرن السابع عشر الذى كان يحمل بذور ثورة شاملة جديدة على كل ما هو قديم .

ويمكننا أن نلاحظ وجود ثلاثة اتجاهات هامة فى عصر النهضة أولها: نزعة الشك الفلسفية ، وتقابلها من الناحية الثانية نزعة الإيمان ، وثالثها هى النزعة العقلانية ، التى حاولت ان تتوسط باعتدال بين مذهبى الشك والإيمان ، وهى التى سادت القرن السابع عشر . وقد تميز القرن السابع عشر - بالإضافة إلى روح الصراع الدينى والمذهبى - بالنزعة العلمية القائمة على الكشف والاختراع حتى لقد عرفت هذه المرحلة " بعصر المنهج " الذى انطلعت بتأثيره العلوم تدريجيا من أمها - الفلسفة - ، إلا أنها لم تلبث أن آلتت معها فيما بعد فى صورة جديدة ، وذلك فى مجال البحث العلم ، وفى فلسفة العلوم بوجه خاص لقد كان لهذا الاتجاه الحاسم نحو المنهج والتجربة وفلسفة العلوم ، الذى تبناه القرن السابع عشر أثر كبير فى مساندة الثورة على المنطق الأرسطى القياسى ، باعتباره استدلال عقيم لا يصلح فى مجال البحث العلمى ، أو هو " مصادرة عن المطلوب " كما ظهر المنطق الرياضى جديداً مزوداً بالرموز على يد رسل ، وليبننتز وجودفر ، وجورج بول ، وهاملتون ، وبيانو ، وفريجة ، وسمى بالمنطق الرمزى ، كما تحول المفهوم النظرى للأشياء إلى واقع عملى تجريبى ، أدى إلى ثورة علمية نتج منها العديد من الاختراعات والمكتشفات ،

التي أثرت مجال الكشف والابتكار في ميدان العلم الطبيعي.
وتخطت روح التقدم والتجديد مجال العلم ، لتنسحب على مجالات
الحياة الأدبية والفنية . فلإذا بتطور هائل يسرى في كيان الفـنـن
والسياسة، والشعور القومي، والأدب . كما امتدت هذه النهضة لتشمل الحياة
الاجتماعية والأخلاقية ، فتطورت الأخلاق القديمة وظهر ما يعرف بأخلاق،
العاطفة وأخلاق المنفعة (١) وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية .

وقد أسهمت الفلسفة الفرنسية في التغيير الذي طرأ على هذا العصر
وشمل كافة جوانب الحياة الانسانية بما فيها مجال الدين، فتجتساح
هذا العصر نهضة فكرية ، وبخاصة في فرنسا وتظهر أمهات المذاهب
الحديثة . وفي مقدمتها مذهب " رينيه ديكارت " الذي أسهم بدور
فعال في ثورة التجديد، وقد عبر " دلبوس " عن دور الفلسفة الفرنسية
في مجال الفكر الإنساني بقوله : " ما كان للفلسفة الفرنسية أن تؤدي
دورها دون أن تنظر لما خلفه العقل البشري من معارف في محاولة
لإعادة النظر فيها، حيث وجدت في تراث الإنسانية دافعا ضروريا
لأداء دورها الفكري الرائد على الرغم من أن هذا الدور لم يكن جزءا
من مهمتها أو هدفا من أهدافها " (٢)

(١) أخلاق المنفعة : ظهر هذا المذهب الأخلاقي متأخرا ، وإن كانت له
جذور قديمة وأصول ثابتة من منظور فلسفي معين في الفلسفة
اليونانية المتأخرة خاصة الأبيقورية .

(2) Delbos; V : La Philosophie Francaise.
Librairie Plon , Paris 1927.
p 13.

على أن الفلسفة الفرنسية - العقلية - لم تكن ذات طابع عقلي
فحسب ، فنحن نلاحظ أنها قد استوعبت اتجاهات الفكر الديني المنحدرة
إليها من آباء الكنيسة في العصور الوسطى ، كالقديس أنسلم^(١) S. Anselm
والقديس " أوغسطين " ودون سكوت^(٢) Scotus, John Duns
ويأتي بعد " ديكارت " René Descartes فلاسفة دينيين أمثال
" بليزيسكال " (٣) (Blaise Pascal) و"نيقولا
مالبرانش" (Nicolas de Malebranche) موضوع الكتاب .

-
- (١) أنسلم : (١٠٣٣ - ١١٠٩) إيطالي النشأة ، أول مفكر نسقي في
العصر الوسيط ، إذا استثنينا أوريجين ، تصدى للمشكلات التي أثارها
الجدليون في عصره بالعبارة المشهورة " إيمان يسعي إلى الفهم "
ودعى إلى عرض العقيدة الدينية المسيحية على العقل ، من أهم ما
قدمه لتاريخ الفكر الفلسفي ومن أهم أفكاره أيضا دليله المشهور
به على وجود الله . وهو الدليل الأنطولوجي " **Ontologie** "
(٢) دون سكوت (١٢٦٦ - ١٣٠٨) اسكتلندي دخل الرهبنة الفرنسيسكانية ،
يمزج مذهبه بين النظرية الأرسطية في المعرفة المتعلقة بطبيعة
الأشياء المادية وبين النظرية الفرنسيسكانية . يرى أن موضوع
التكامل الفلسفي هو الحقيقة أو الوجود غير محدد .
الموسوعة الفلسفية المختصرة ت فؤاد كامل ، جلال العشيري ،
عبدالرشيد الصادق م د . زكي نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو
المصرية ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٧١ ص ١٩٠ .
(٣) بسكال (١٦٦٣ - ١٦٦٥ م) فرنسي المولد والنشأة - رجل دين وفيلسوف
وعالم . كان متصوفا عميق التدين ، وضع أسس النظرية الرياضية في
الاحتمال وقد نشر له كتابه الخواطر بعد وفاته وهو يبرهن فيه
على معقولية الايمان .
نفس المرجع السابق ص ٩٤ .

الفصل الثانى

—

مشكلة الوجود (الأنطولوجيا)

عند " مالبرانش "

—

مقدمة

أولا - وجود الله

ثانيا - الذات الإلهية

ثالثا - الصفات الإلهية

- | | |
|--------------|-------------------------------|
| ١- الوجدانية | ٢- الأزلية |
| ٣- اللانهاية | ٤- العلم (سبق العلم الإلهى) |
| ٥- القدرة | ٦- البساطة |
| ٧- الحق | ٨- روح المشورة |
| ٩- السروح | ١٠- الرحمة |
| ١١- العدل | |

مقدمة

انتهينا في الباب السابق من عرض مفصل لحياة "مالبرانش" بمفهومه أحد فلاسفة المدرسة الديكارتية، وأكثر الفلاسفة - الذين تابعوا "ديكارت" على منهجه - تأثرا به .

وقد أشرنا من خلال الفصول السابقة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته كما ألقينا الضوء على العلاقة بين مذهبه ومذهب "ديكارت" ، ومدى استفادته من منهجه واستمداده من طبيعياته ورياضياته .

كما قدمنا عرضا تاريخيا للصلة بين الفلسفة والدين باعتبارها من المسائل العاسة بالموضوع . أما في هذا الباب فسوف نعرض لمبحث الوجود عند "مالبرانش" .

فنعرض فيه للوجود الإلهي بصفة عامة ، من خلال موضوع الذات الإلهية والصفات ، كما ذكرها "مالبرانش" في مذهبه ثم نوضح دوره في البناء الميتافيزيقي لمذهب الفيلسوف .

أولا : الوجود الإلهي :

إن فكرة وجود الله عند " مالبرانش " ليست موضوع برهسان ،
لأنها تعد من أكثر الأفكار وضوحا وبقينا .

وإذا كان الفيلسوف قد استفاد من أدلة "ديكارت" على وجود
الله - على نحو ما استفاد من فلسفته بوجه عام - إلا أنه مع ذلك
لم يستند في اثباته لهذا الوجود " *Existence en Soi* " على
الدليل الأنطولوجي " *Ontologie* " لـديكارت وأنسلم
S. Anselm من قبله . - وفحواه أن فكرة وجود
كائن لامتناه مطلق الكمال تتضمن منطقيا وجود هذا الموجود -
فكرة الكامل تتضمن وجوده بالضرورة ، لذلك يستحيل حدوث أى تغير
في نفوسنا من طريق علة خارجية ، وهو موضوع الدليل الأول "لديكارت"
من حيث أنه يجب البرهنة على وجود الله من وجوده الفعلى، باعتباره
إلها قادرا عالما بالقوانين الكلية للطبيعة وخاصة قوانين اتحاد
النفس والجسد .

لذلك فليس هناك شئ خلاف بين "مالبرانش" و"ديكارت" في هذا
المدد، إلا من جهة المعاف الأخير لبرهان وجود الله المستمد من إدراك
مخلوقاته، فقد افترض وجود روح شريرة قد تخدع الإنسان وتغلبه
(الشيطان الماكر) *Le Malin Genie* . أما "مالبرانش"
فقد بلغ تأثره بديكارت أقصى حد ، عندما أثبت وجود الله عن طريق
الرؤية في ذات الله ، فكأنه في اثباته لهذا الوجود عن طريق الرؤية
ففي ذات الله لا يحتاج لـ

خارجي من مخلوقاته يستدل به على هذا الوجود، على نحو ما يفعل
المستندون إلى الدليل الأنطولوجي. وهكذا نراه قد اختزل فكرة
الدليل الأنطولوجي، ففي حين أكد "ديكارت" على أنه لا يمكن أن
تتكون لدينا فكرة عن موجود كامل إلا وتكون متعلقة في الخارج
مشيرا بذلك إلى وجود طرفين هما الإنسان مدركا، والله موضوعا للفكر
نجد أن "مالبرانش" قد توصل إلى معرفة الله ذاته عن طريق
الذات الإلهية، التي تحتويه بطريق النعمة *Grace* وتمنحه
المعرفة عن طريق المعاني، فيتمكن من الرؤية في الله بمعمونة
الله ذاته، ومن ثم يصبح الله هو مصدر المعرفة ومؤسسا، وهو
أيضا موضوعها، فالكاين الكامل في تصور "مالبرانش" يعطس
انطبعا عن وجوده، فيحيا الإنسان بداخله، ويعرف تلقائيا
وبدون ارادة منه، لكن عن طريق إشراق حضوري مباشر.

ولكن هل تستطيع المعاني وهي النماذج الأولية للموجودات على
ما ذكر "مالبرانش" أن تقوم بدور في إثبات وجود الله أو أن تمعنا
بفكرة واضحة عن وجوده؟ (١)

إن "مالبرانش" يفترض استحالة وجود أي معنى نستطيع
من خلاله معرفة الله، لأن المعرفة به تحمل بمجرد التصور
Conception - أي تصور رؤية هذا الكائن الالامتناهي -
والفراض وجوده الفعلي، كما ترجع إليه جميع الكمالات الحقيقية.

(1) Copleston; Frederick : A History Of Modern
Philosophy Volum 4 New York 1963.p 199.

بهذه الكيفية يحول " مالبرانش " فكرة (اللامتناهي) وهو
موضوع البرهان الأول عند " ديكارت " إلى حدس *Intuition*
أو رؤية *Vision* لوجود الله اللامتناهي، الحق بذاته
والواجب وجوده من ذاته *Aséité* من حيث أنه لا
يملك أية فكرة عنه ، ويستحيل عليه فهم أى معنى عنه من خلال
أى مضمون متناه معقول، ففكرة الله لا تخرج عن مجرد رؤية أو تصور
أو حدس الواقع اللامتناهي فى ذاته ، وكما يتجلى للعقل الانسانى
إذ أن مجرد التفكير فيه يستلزم وجود ذاته ، وهى قضية لاتقل يقينا
من حدس الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر فأنا إذن موجود " . ان ذلك
يعنى أن معرفة الله - طبقا لمذهب " مالبرانش - تقتضى إستنادا
روحيا إلى حقائق الدين والتسليم الإيمانى ، فلا يمكن تصور وجوده ،
إلا من طريق (الرؤية فى الذات) أو بمعنى " مالبرانش " الرؤية
فى الله *Vision en Dieu* من حيث انه يمثل
خالقا متساميا لامتناهى يستحيل على شئ جزئى أن يتمثله ، من
حيث أنه لا يرى إلا فى ذاته *Dans Lui Même*
كما لا يمكن تصوّره إلا بالتفكير فيه (١) ، أى من طريق تأمل
والاستغراق فى محاولة معرفته . وربما ألمحت هذه المسألة إلى
موضوع دينى متمثل فى فكرة الطول أو التجسد *incarnation*
التي أشار إليها الدين المسيحى فى الآية : " وحياتكم مستترة مع المسيح
فى الله " (٢) ، ويشير مضمونها إلى تواجد الإله وطوله فى الإنسان

(١) Malebranche : La Recherche de la Vérité

Liv IVX Nu et III T I p. 154.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس : إصحاح ٢ آية ٣٠ ص ٢٧.

بحيث لا يستطيع بلوغ هذا الاتحاد أو الحلول إلا بمداومة التأمل والتفكير ، أو الاستغراق الروحي ومزاولة العبادة ، لمحاولة معرفة وجود الله الذى ما أن يحدسه الإنسان ، حتى يشعر بالغبطة الروحية وبأنه ملك ناصية المعارف والحكمة . *Sagesse* .

ويرى " مالبرانش " أن وجود الله لا متناهيا ، لا يقتصر على مكان معين بل يشمل العالم كله ، انه وجود روحانى يتحد بالأجساد بصورة روحية ، فهو ليس جسدا ، إذ لو كان كذلك لما اتحد بالأجساد بمثل هذه الكيفية ، وحيث ان الإله ليس جسما ممتدا ، محدودا فى اطار المكان ، لذلك فهو موجود فى كل مكان ، بحيث يمثل جوهره الالهى إمتدادا كبيرا كالذى نشاهده فى الفيل الضخم ، وآخر صغير على نحو ما يظهر عليه الطائر الصغير .

(١) والإمتداد الإلهى متساو ، لا متناه ، كامل : *Parfait*

(١) وردت صفة الكمال عند مالبرانش من بين صفات الله ، وقد سبق أن أشار إليها أرسطو فى الميتافيزيقا بمعنى الموجود الذى لا يفوقه موجود آخر " كالطبيب الذى لا ينقصه صفة من فن الطب " . كما أشار ديكارت إلى صفة الكمال فى المقال عن المنهج بقوله : " إن طبيعة لها بذاتها جميع الكمالات التى أستطيع أن أتصورها هي فى كلمة واحدة " الله "

Discours de la Méthode, Dieu Les Preuves de Son existence et sanature - III p 38.

كما يشير إلى نفس هذه الصفة . فى مواضع متفرقة من التأملات يذكر ديكارت فى التأمل الرابع : " .. فالله من حيث أنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ... " *Meditations.M.* , p 212 .

فى سعته وعظمته ، وكامل أيضا فى جميع الأجسام الممتدة ، ومن هنا
يمكن القول بأن " الله موجود فى العالم بقدر وجود العالم فيه ".
وقد تناول " مالبرانث " هذا الموضوع بأسهاب فى مؤلفه " أحاديث فى
الميتافيزيقا والدين " (١)

ثانيا : الذات الإلهية

عرضنا فيما سبق لفكرة وجود الله عند " مالبرانث "، وأشرنا
إلى أنها تعد من أكثر الأفكار يقينا ، وأنه يستحيل على مخلوق جزئى
أن يمثل هذا الوجود من حيث أنه لا يرى إلا فى ذاته ، التى يكشفها
للنفس بنور جوهره الذاتى *Par Sa Propre Substance*
حيث تتمكن النفس من معاينة نور الله فى حضرة إشراقية معرفية ،
والى هذا المعنى يشير " مالبرانث " فى قوله : لا يوجد سوى الله الذى
تستفىء نفوسنا بنوره الذاتى ، إنه إلها الوحيد اللامتناهى الذى
تتوجه إليه نفوسنا مباشرة وبدون واسطة أى مخلوق - على حد
قول القديس " أوغسطين " - " (٢) .

والذات الإلهية *Essence* التى تدركها النفوس
مباشرة واحدة مطلقة ، فالله واحد ، وقد تبين ذلك من قول أوغسطين

(1) Malebrancehe: Entretiens, Entretien
p 173. 177.

(2) Malebrancehe : La Recherche Tome ,I .p 411.

في نص " مالبرانش " : " إلهنا الوحيد " وكذلك فيما ذكره
 " مالبرانش " : " لا يوجد سوى الله " وهذه النصوص تشير إلى جملتها
 إلى وحدة الله ، التي لا تقتصر على " الوحدة العددية " ، بل تتعداها
 إلى " وحدة الذات " .

ولما كان " مالبرانش " مسيحيا كاثوليكيا على ما سبق أن
 ذكرنا ، فقد رأى أن الذات الإلهية واحدة في ثالوثه والثالوث يعني
 انقسام أو تركيب في هذه الذات الواحدة التي أشار الكتاب المقدس إلى
 وحدانيته ، كما نرى وجود أي تركيب فيها .

وبالإضافة إلى وحدة الذات الإلهية ، يذهب الفيلسوف إلى أن الله
 عارف لذاته محب وعاشق لها ، وهو ذو علم محيط بما تتعل به هذه
 الذات اللامتناهية ، مع سائر المخلوقات الجزئية ، التي يعرف من خلالها
 جميع معاني ونماذج المخلوقات ، كما يعرف أيضا النظام الأبدي الثابت
 لكمالاته الإلهية ، ذلك النظام الدقيق الذي تسير حكمته بمقتضاه
 اختيارا لا قسرا أو إجبارا .

بعد أن عرفنا لما تتعد به الذات الإلهية من وحدة وكمال .
 نشير في هذا الموضع إلى علاقتها بالذات الانسانية المخلوقة ، الذي يرى
 " مالبرانش " أنها إذا ما اتحدت بجلالها فإنها تبلغ الكمال والنعمة
 Grace ويرى " مالبرانش " أن هذا الاتحاد الذي يحصل
 بين الإنسان والذات الإلهية لا يحدث مع الأجسام بالطريقة العيسية
 المألوفة بل بصورة مباشرة مع الله الذي تتعد به العقول وتتشرك
 جميعها في نوره الالهي Lumière Divine من حيث

أنها لا تستطيع الحصول على أى معنى إلا فى حالة اتحادها به ، حيث يمنحها النور والمعرفة ، وهنا فإن شمة تشابه يبدو بين فكرة " مالبرانش " الميتافيزيقية فى النور والمعرفة الإلهية ، وبين معطيات عقيدته المسيحية التى وردت فى قول الآية : " أنا الرب وليس آخر مصور النور " (١) وتحليل هذه الآية يتضح لنا معنى الله مصدر النور الذى ذكره الفيلسوف والذى لا يملك أحد سواه أن يمنحه للإنسان

• L' Homme

وفقا لما تقدم يتبين لنا الاتفاق الخفى بين ميتافيزيقا " مالبرانش " ، وعقيدته المسيحية ، فى كون الله مصدر النور ، الذى تشترك جميع المخلوقات فى استمدادها له من منبعه الحقيقى الأعلى والاسمى ، الذى يمنحها بالإضافة له ، الذكاء والفهم والمعرفة إذا ما اتحدت به .

ولا يقتصر الأمر عند حد التقاء الفلسفة والدين فى فكرة الفيلسوف ، بل يتبين لنا من روح النص أثر فكر " ديكارت " عليه فإذا تأملنا معنى عبارة : " إن عقولنا جميعا تتساوى لأنها تتحد مع العقل الإلهى الذى ينير ملكاتها " (٢) فسوف نجد وجه شبه كبير بينها وبين قول " ديكارت " : " أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس " وهو يقصد بذلك أن العقول جميعا تتساوى فى حصولها على

(١) أشعياء ، اصحاح ٤٥ آية ٧ ص ١٠٤٧

(٢) Malebranche : La Recherche, Tome p 411.

النور الفطرى الذى منحه الله لها وتتساوى أنصبتها فى الحصول عليه فى حال استرشادها بقواعد سليمة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ فيصبح الإله عند " ديكارت " وهو الضامن ليقين المعرفة العقلية ومدقها، هو نفسه الذى يمنح النور والموهبة والذكاء عند " مالبرانش " وهنا يبدو من نصوص الفيلسوفين أن الإله هو المصدر الأساس والمينع الأول الذى تتخذ به العقول وتستمد من نوره الأدلى الذكاء والقوة والمعرفة

Connaissance

على ضوء ما سبق يظهر لنا مبلغ ما يحصل عليه ذهن الإنسان من الكمال والخير فى اتحاده بنور الخالق ؛ ومن ثم يصبح حصول المخلوقات على الخير ، واتجاهها نحوه مقرونا باتحادها بالذات الإلهية التى يستحيل على النفوس الإنسانية ونماذجها أن تتمثلها لأنها هى التى خلقتها بإرادتها الحرة

Création Arbitraire

وبقدرتها اللامتناهية على خلق وحفظ الوجود، ومنحه القدرة على الحركة التى يستحيل على المخلوقات إدراكها ، لأنها من قبيل الأسرار الإلهية .

طبقا لما تقدم نرى أن الألوهية تتميز بحرية كاملة ففى

إصدار أفعالها الحرة التى تجهل المخلوقات سر إرادتها الفعالة .

ويتجه بنا هذا الموضوع إلى بحث نظرية الفعل الإلهى، بمعنى كيف يؤثر الله فى المخلوقات ، وكيف يخلق فيها الإرادات الجزئية ، وفى هذه الناحية نجد وجه شبه بين فكر " مالبرانش " الميتافيزيقى عن أثر الفعل الإلهى على مخلوقاته . وبين فريق الأشاعرة المسلمين وابن سينا أيضا فى هذا الصدد . كما يتفق من جهة أخرى مع ما ذكرته الأفلاطونية المحدثة من تدخل الله الجزئى فى جميع الأشياء المخلوقة .

وفى مفهوم " مالبرانش " تصبح العلية واضحة فى الطبيعة، كما يصبح الله هو العلة الوحيدة لكل شئ، ومن ثم فإنه يتدخل فى الطبيعة (العالم) بصورة مباشرة، أى يتدخل فى الجزئيات عن طريق علل تبدو فى ظاهرها كأنها العلل الحقيقية لحوادث الأشياء، لكن الواقع يكشف من الاختلاف بين هذه العلل الظاهرة لنا فى الطبيعة، والعلل الحقيقية مثل ظاهرة حدوث الليل والنهار، وحركة دفع العربى باليد لتحريكها أو دوران الأرض حول نفسها، الذى يحدث نتيجة له تعاقب الليل والنهار... إن هذه التى نطلق عليها عللا لاتحمل معنى العلة بالمفهوم الكامل لها، لكنها علل ثانوية " أو علة مناسبة "، أو بمعنى آخر مناسبات للفعل الإلهى، أى أنها الوسيط الإنسانى لتدخل العلة الأولى أو الألوهية، إذ لابد من مجال أو مناسبة لحدوث الفعل كما يجب أن يتدخل الفعل فى سياق نشأته باعتباره بشراً، ومن ثم فإن " العلة المناسبة " ليست فى حقيقة أمرها سوى ترتيبات ووقائع، داخلية فى نطاق النظام العام، الذى رسمه الله فى خلقه للطبيعة وهذه مسألة سنشير إليها تفصيلاً فيما بعد. أما فيما يتعلق بمسألة الخلق، فإن المخلوقات تصدر من العقل الإلهى إلى حيز الفعل فى صورة أشكال ممتدة، فتنتشر الموجدات التى لا تنطوى على أى نوع من الضرورة تبرر وجودها، ولما كان " مالبرانش " يرى أن الله ليس بالضرورة خالقاً للعالم المادى، فقد لزم من ذلك استحالة برهنه العقلية على وجود الأجسام

Le Corps

أما المخلوقات فهى ليست إلا جزءاً من الخالق، كما أن ما تنطوى عليه عقولها من معانى، ما هى إلا تغيرات خاصة للعقل الإلهى الذى

يحتويها، وينظر إليها من جهة ما تنطوى عليه من كمال، لذلك تصبح العقول في حالة اتحادها بالله خاضعة له ومسيرة بأمره في جميع ما تحتويه من معاني، فيصبح الله على حد تعبير الفيلسوف هو " موطىء " أو " محط " النفوس، كما يكون الملاء *Plein* هو مكان الأجسام المادية .

مما سبق يظهر لنا أن المخلوقات منذ " مالبرانش " تصدر في عملية خلقها من الله الحاوي لها جميعا، لأنها مشتقة من إشراق نوره ويجب الإشارة إلى أن رؤية النفوس للموجودات اللامتناهية، الموجودة في الذات الإلهية، لاتعني الرؤية المباشرة لماهية الله المطلقة، لأنه يستحيل على النفوس الجزئية رؤيتها بطريقة مباشرة، كما أنه يمتنع وجود معنى ممثل أو نموذجي لله، كما سبق أن ذكرنا، ولذا يستحيل الإحاطة بالذات الإلهية، لكنه يمكن معاينتها في حالة ملتها بالمخلوقات، أو في اشتراكها معها، لأنه لا يمكن معرفة الأشياء الحسية في الله إلا بواسطة معانيها. وفي هذا الصدد يعبر مالبرانش من وجود المخلوقات المادية والأرضية الممثلة في الله بصورة روحية أي من طريق معانيها فيقول: " إن جميع المخلوقات وحتى ما كان منها أكثر أرضية أو مادية إنما توجد في الله وجودا روحيا " (١)

(1) *Malebranche : La Recherche, Tome(1) p 412*

" Toutes Les Créatures وهذا رضى الفيلسوف بالفرنسية :
 même Les Plus Matérielles et Les Plus
 Terrestres Sont en Dieu quoi-que d'une manière
 plus Spirituelles " .

ويذهب " مالبرانش " تصورات بعض الفلاسفة الذين يتصورون استحالة فعل الخلق ، منكرين قدرة الإله الواسعة على فعل شيء من عدم ، وهم يذهبون في تصورهم ذلك إلى حد انكار قدرة الله على مجرد تحريك قشة وينطوي موقفهم هذا على انكار قدرته على بث الحركة في المادة ، ويرى " مالبرانش " أن المادة المخلوقة لا يمكن أن تحصل على صورتها أو حركتها إلا من طريق الخلق ، حيث تكون معلومة من قبل في ذات الله ، يخلقها بإرادته الحرة التي لا تنفي فعل الخلق على ما ذهب إلى ذلك "ديكارت" منكرا البحث عن العلة الفاعلة .

و "مالبرانش" كذلك لا ينفي الخلق بصورة قاطعة ، فيجعل من المخلوقات مجرد تغيرات للجوهر الواحد ، على ما ذهب "سبينوزا" صاحب مذهب وحدة الوجود ، الذي تصور الحرية الإلهية ضرورة بدون إرادة حرة .

(1) Spinoza : L'Éthique Traduit Par Roland
Gaillios Edition Gallimard 1954
Proposition XV p 34.

وهذا هو نص " سبينوزا " بالفرنسية " Tout ce qui est est en Dieu et Rien Sans Dieu ne peut ni être Conçu "

يبرهن سبينوزا في القضية رقم ١٤ من قضاياء على أن الحقيقة في تمامها هي الجوهر الوحيد ، بمعنى إنها " الله " . ومن منطلق هذه الفكرة يمكن أن نستنتج بقية مبادئ الميتافيزيقية ومواقفه الفلسفية ، ويمكننا أن نضع أية فكرة تحت عناوين ثلاثة : إما أن تكون جوهرًا أو صفة أو حالة ، والصفات والأحوال تعتمد على الجوهر والله ، فيصبح الجوهر أو الحقيقة واحدة وأبدية ، ولا متناهية .

إن " مالبرانش " على ما يظهر لنا يذهب مذهبا مختلفا عنهما ،
فيتصور أن حرية الله مطلقة في خلقه ، من حيث أنها قد أرادت الخلق ،
وهو يكاد يقترب في هذا التصور من فكرة " ليبنتز " ، الذي يرى أن
الله خلق أفضل العوالم الممكنة بموجب كماله " (١) .

ويرى " مالبرانش " أن الحرية الإلهية متسامية مطلقة ، تكاد
تخلو من أية دوافع ، إلا دافع محبة الله لذاته ، وإرادته الخاصة في
حب مجده ، حتى يسعد بعمل يتمثل فيه كماله الذاتي (٢)

(1) Leibniz : Théodicée, Par Paul Janet
Librairie Hachette, Paris 1878
(Essais Sur La Bonté de Dieu"
p 78 Para 10.

يوجد اتفاق بين تصوري " ليبنتز " و " مالبرانش " في مسألة
خلق الله للعالم على وجه الكمال ، حتى يتسنى له أن يسعد
بعمله الذي يمجده . كما يتفق الفيلسوفان في تصور ^{فكرة} الاتصال الروحي
بين الخالق والمخلوق ، والذي عبر عنه " ليبنتز " بالزمالة مع الله ؛
من حيث أن كل نفس ناطقة تشبه الله ؛ لأنها تدخل في نوع من
الزمالة معه . بينما ذهب " مالبرانش " إلى تأكيد هذا المعنى نفسه
في رؤيته لوجود الأشياء في الله وجودا روحيا .

ثالثا : الصفات الإلهية

أشرنا في الفصلين السابقين إلى مسألة وجود الله عند "مالبران" كما عرضنا لحقيقة هذه الذات ، التي تحتوى معانى الموجودات جميعا ، فتسهم بإيجابية وفاعلية فى خلق وحفظ الوجود .

وسوف نشير هنا إلى صفات الله *Attributs Divins*

فهو على ما يرى الفيلسوف جوهر لامتناهى ، واحد، بسيط، ثابت، قائم بذاته (واجب الوجود) ومن صفاته اللامتناهية الكمال أيضا ، صفة الخير، والتعقل، والعدل، والرحمة، والمبر، وقد عرض "مالبران" لهذه الصفات تفصيلا فى الحديث الثامن من " أحاديث فى الميتافيزيقا والدين " .

فالله هو " الموجود الكامل اللامتناهى الثابت ، لأنه لو كان متغيرا للزم وجود علة لتغيره ، لكنه قائم بذاته لا يتأثر بأى علة من حيث أنه (علة ذاته) ، وعلة ما يحدث من تغير فى العالم وحيث أنه علة ومبدأ إرادته، فهو ثابت ولا يصدر عنه ما هو متغير" (١) . ومن تحليل هذا النص يتبين لنا كمال ولانتهائية وثبات الوجود الإلهي، الذى هو علة ذاته ، وعلة ما يحدث فى العالم من حوادث .

ويحاول " مالبران" أن يعطى من فكرة وجود الله كعلة ومبدأ لإرادته إلى حقيقة الثبات الإلهي التى يشير إليها فى تعه : " . يستحيل أن يتمف مخلوق جزئي محدث بالثبات والخلود والضرورة ، واللاتناهى لأنها صفات خاصة بالخالق الذى هو الله " (٢) . ويجعل " مالبران" فى هذا

(1) *Entretiens*, *Entretiens* p 185

(2) 4 *Entretiens*, *Entretien* 2 p 44.

النص صفات الله اللامتناهية التى تختص بها ذاته دون سواها والتى لا تشكل كثرتها أو تعددها لأنقسامها أو تعددا فى هذه الذات الإلهية من حيث أنها قد مارستها منذ الأزل ، فهو عالم ومعلوم ، عاقل ومعقول مريد ومراد ، عاشق ومعشوق منذ الأزل ، وسوف نشير إلى صفات الله تفصيلا فيما سياتى .

(١) الوحدانية . Unicité

يشير الفيلسوف إلى وحدانية الخالق فى ميتافيزيقاه من حيث أنه يمثل جوهرًا واحدًا فهو : " الوجود الكامل اللامتناهى " (١) . ويعنى لفظ الوجود الكامل أنه وجود واحد بمعنى الوحدانية الدينية التى أشار إليها الدين المسيحى ، وقد عبر " مالبرانش " عن الوحدانية فى " البحث من الحقيقة بقوله : " ينبغى البحث من الحقيقة التى يبحث عنها " ديكارت " لأنها تمكننا من معرفة الله " (٢) ولفظ الله فى هذا النص دليل على وحدانيته العددية .

ويقصد بمسألة الوحدانية الإلهية أن الله متفرد بالألوية والوحدانية منذ الأزل ، فهو غنى عن الأفيار رغم أن وجوده فى ثلاثة أقانيم إلا أن هؤلاء الثلاثة تعد من مستلزمات وجوده الذاتى ، وإذا كان أحد الأقانيم وهو آقنوم (الابن) قد تجسد فى المسيح ، فإن ذلك لا ينقص من شأن الأقانيم الثلاثة فى ذات الله الواحدة لأن وحدانيته

(1) Malebranche : La Recherche Liv V.1- Part II
p 70.

(2) Malebranche : La Recherche Liv I Part II
p 70.

ليست مطلقة " Absolu مجردة Abstract بل جامعة تجمع صفاته ، فتصبح هذه الأقانيم التي يتميز أحدها عن الآخر واحدة ، في ذاته لا انفصال لأقنوم عن الآخر ، ولو صبح التصور الأخير لأصبح وجود الله محددا ومجسما ، في حين أنه لاتحديد ولاتجسيم لذاته . وعلى الرغم من أن الله لاحدود له ولا جسم ، فهو في ثالوث وحدانيته ووحداية ثالوثه روح لا حصر ولا شكل لها .

واستلزمت اشارة الفيلسوف لنوع الوحدانية الإلهية أن يعبر في لمسألة الأقانيم كإقنوم الابن " مثلا " الكلمة " يقول : " يقول كلمة " الله حيث إنني عقل إلهي ونور روحي . " (١) . ويقصد الفيلسوف من كلمة الابن التي استهل بها نعمة السيد " المسيح " الذي بدأ معظم نصوصه بما قاله هذا " الابن " وقد ورد ذكره بالكتاب المقدس فهو الذي استهل القديس يوحنا انجيله بحقيقة وجوده حيث يقول : " في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله " (٢) وقد اكتسب لفظ " الكلمة " معانيس مختلفة على مر العصور ، فقد استعمل بمعنى (عقل الله) عند أفلاطون ، أما فيلون السكندري فقد أسماه " حكمة الله " ، أما الكلمة فتعني في المسيحية يسوع كما في الآية : " والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده كما لو حيد من الأب مملوء نعمة وحقا " (٣)

-
- (١) إنجيل يوحنا : الإصحاح الأول ، آية ١ ص ١٤٠ ج
 (٢) إلياس مقار : قضايا المسيحية الكبرى - الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية د . ت ص ١١٨ .
 (٣) إنجيل يوحنا : إصحاح ١ ، آية ١٤ ص ١٤٥ .

من خلال هذا العرض لصفات الله يتبين لنا إيمان " مالبرانش" بوجود الذات الإلهية ممثلة في ثلاثة أقانيم، تتساوى جميعها في ذات الله الواحدة لا عظيم فيها أو صغير لأنها لا تمثل شيئا خارج ذاته من حيث هي ذاته الحقيقية الأزلية التي تتمتع بالوحدة والتفرد. ولا تقتصر صفات الذات الإلهية على الوحدانية، إذ تمثل الأزلية صفة من صفات الله اللامتناهية الكمال.

(٢) الأزلية : Eternité

وتعد الأزلية صفة من صفات الذات الإلهية الأنطولوجية. يقول " مالبرانش" في معنى الأزلية : " لا يوجد في ذات الله ماضى ولا مستقبل إنما هو أزلى أبدي" (١). وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أن الفيلسوف يعف ذات الله بالأزلية والسرمدية متلفا في ذلك مع ما ورد بمعطيات مذهبه الدينى.

(٣) اللانهاية : Infinité

وكما أن صفة الأزلية تعنى أن الله غير محدود بزمان محدد، فإن صفة اللانهاية الأنطولوجية تعنى أنه غير متعين بمكان معين. فاللوهية في تصويره حالة في كل مكان في العالم، ممتدة في سعة عظيمة " لأنه لا يوجد سوى الله الذى يحتوى العالم المعقول، والذى من خلاله ترى المخلوقات الأشياء في العالم" (٢).

(1) - Entretiens , Entretien pl85.

(2) Ibid.

ويشمل هذا الامتداد الإلهي العظيم السعة العالم برمته ، حيث يكون الله حاضرا وموجودا على الدوام لايحده حد . ويطلق اللاهوتيون على هذا الحضور الإلهي إسم (الحضور الكلي) ويعنى حضور الله الأزلسى السرمدي الذي لم يراه ، ولايستطيع أن يراه أحد . وإلى هذا المعنى تشير الآية الدينية " ويحل عليه روح الرب " (١) . ومن النظر فيمعنى هذه الآية نرى فيها وجه شبه مع قول " مالبرانش" عن : " ان أكثر الموجودات مادية وأرضية موجودة في الله وجودا روحيا " (٢) ويعبر هذا النص من الوجود الروحي للموجودات في الله الذي يستحيل عليها أن توجد فيه ، بدون أن يوجد ويحل بها ، لأن روحه تحل في كل مكان فإله : " عظيم السعة موجود في كل مكان ، وتمتد في رحابه جميع الأجسام مثلمايتتابع الزمن كله في أباديته ...

(٣) وهو بايجاز شديد لم يكن وسوف لن يكون إنه يكون Celui qui est أما المقصود بعبارة " سوف لن يكون إنه يكون " هو دوام حضور واستمرارية وتواصل الوجود الإلهي . ومن مفهوم هذا النص تتضح لنا صفات الأولية واللانهاية كصفتين في الله الذي يمثل وجوده في كل مكان من العالم دليلا على لانهايته ، كما أن تتابع الزمن وثبات الذات الإلهية وحضورها ، يشير إلى أوليتها وسرمديتها ، وحلولها العام في الكون على ما جاء بنص الفيلسوف الذي يقول فيه : " ... الله هو " هو " جوهر لا متناهي " (٤) ويعنى تكرار كلمة " هو " أن الله

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس : إصحاح ١ آية ١٧ ص ٢١٢

(٢) سبق أن أشير إلى موضعها .

(3) Entretiens, Entretien pl85

(4) La Recherche, Tome 1 p 412

من ذاته ، أما كلمة اللامتناهي فمن معانيها أنه أزلي سرمسدي
من حيث أنه وجوده لايتعين بزمان بل هو في مطلق الزمان.

(٤) العلم (سبق العلم الإلهي) Omniscience

إذا كان الله يتصف في ميتافيزيقا " مالبرانش " بالوحدانية
والأزلية والالنهائية وهي من صفاته اللامتناهية الكمال، فمن صفاته
أيضا العلم بكل شيء ، فهو عليم بكل ما يدور فيالعالم من حصادات
على ما ذهب الفيلسوف بقوله : " ... إن الله علة حدوث أي تغير في
العالم " (١)

ويفيد هذا النص سبق علم الله من حيث كونه علة حدوث التغيرات
في العالم لعلمه بها. وبالقوانين التي تتحكم في سيرها ، كما أنه عالم
أيضا بنظام الكون ، فالذي يقدر على أحداث التغير لابد وأن يكون على
علم كامل بكل ما يتعلق به من أمور .

ويلتقي تصور " مالبرانش " في صفة العلم الإلهي مع معطيات
مفيدة ، ومع ما جاء بالأديان السماوية في صفة علم الله الأزلي .

ويحاول الفيلسوف من جهة أخرى ربط صفة علم الله بالإرادة فيقول :
" إن العلم والإرادة الإلهيين يمثلان شيئا واحدا في ذات الله " (٢) وكرتبط
صفة العلم الإلهي بموضوعين هاميين في ميتافيزيقا " مالبرانش " هما
موضوع المعاني المثالية ، ومسألة الرؤية في الله ، وسوف نشير إلى هذين
الموضوعين حين عرض " مشكلة المعرفة " لكن لتعلقهما بصفة العلم الإلهي
فسوف نرجز رأي " مالبرانش " في هذا الصدد فهو يتصور أن حصول العقول
على المعرفة يتأتى من اتحادها بعقل الله ، الذي تعرف من خلاله معاني

(1) Entretiens E 8 p 185.

(2) Entretiens, E, 8 p 186.

الأشياء ، كمعنى الامتداد المعقول ، ذلك أن معرفة الإنسان بالعالم لا تحدث عن طريق المعرفة المباشرة بل بطريق العالم العقلى ، أى رؤية الامتداد المعقول فى الله ، التى تعد جزءاً من المعاملة مع العقل الإلهى ، فليس هناك شمة وجود ضرورى للأجسام التى لا تؤثر على العقول لذلك فإن الامتداد المعقول الذى يرى فى العقل هو نفسه الذى يرى فى الأجسام .

ويرى " مالبرانش " أن المعارف التى يحصل عليها الإنسان إنما تأتية من الله عن طريق الانتباه Attention ، الذى يمثل فعل المعرفة بالنسبة للنفس ، فتدرك من خلاله حقائق الوجود Existence التى لا تراها إلا فى الله والذى يراها من جهة أخرى فى ذاته لأن هذه المعانى المثالية (النموجية) تمثل موضوعات تأمله الأزل .

ولكن إذا كانت المخلوقات ترى المعانى المثالية أو نماذج الأشياء فى ذات الله ، فهل يستطيع هو بدوره أن يرى هذه المعانى الممثلة للمخلوقات فى ذاته ؟ . ان هذا السؤال ينطوى على مشكلة " مالبرانش " فى المعرفة الإلهية ، والمعروفة بمشكلة (السكون فى الذات الإلهية) ، وتعنى هذه المشكلة التى انساق إليها الفيلسوف بمنطق مذهب ، أن المخلوقات ترى المعانى فى الله ، حيث تصبح هذه الرؤية من قبيل المصاحبة لعقل الله ، كما تمثل اتجاهها للنفس فى حالة الحضور الإلهى .

ومن الجدير بالذكر أن رؤية المعانى فى الله ، لا تعنى شعور الذات الإلهية بها ، من حيث أن الشعور هو حالة تتعلق بالنفس فحسب يحدثها الله بها ، وهو غير حاصل عليها ، ومن ثم فإن المعانى توجد

في الذات الإلهية ، دون أن يكون لديها شعور بها هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان العقل الإلهي على ما يرى "مالبرانش" ، الذي يتأمل معاني الأشياء ونماذجها في ذاته ، استحال عليه أن يبرهن على اعتوائه على الجزئيات ، لذلك فقد تعذر في ميتافيزيقاه تبرير خلق الجزئيات والأفراد - ونستطيع أن نتلمس في هذه المسألة استمداد "مالبرانش" من الأفلاطونية "العقل الأفلوطيني" - الذي تأثر به "مالبرانش" وهو أيضا ما استند إليه الفيلسوف الإسلامي ابن سينا ، مبررا به رغبته للعلم الإلهي بالجزئيات إلا على نحو كلي . لكن هذه المسألة ستخلق اشكالا يواجه الفيلسوف فحواه إنه إذا كان العقل الإلهي الثابت الذي لا تغير فيه ولا تطور على غرار عالم المثل الأفلاطوني يتضمن المعرفة والإرادة ، وإذا كان الله يخلق العالم ، وينشر مخلوقاته في كل مكان ، فكيف إذن يمكن لنا تصور صدور تغيرات مختلفة من شيء ثابت أزلي في ضوء ما سبق ذكره من صفاته ؟ إن وصف الفيلسوف للإله بالكمال المطلق ، كما أن صفاته اللامتناهية الأزلية إنما تجعل من الضروري أن تتسم ذاته بالسكون المطلق ، وهي نفس المشكلة التي واجهت الفكر الأفلاطوني من قبل فيما يتعلق بنظرية المشاركة Participation (١) كيف إذن يمكن لنا تصور أن تكون الذات الإلهية موضع رغبات وأرادات جزئية مارفة وهي ذات ثابتة وأزلية ؟

(١) نظرية استخدمها أفلاطون للدلالة على النسبة بين المثل والموجودات الحسية ، تعني أن الموجودات إنما يتعين كل منها في نوعه بمشاركة " جزء من المادة في مثال من هذه المثل .

وهكذا نرى أن " مالبرانش " يحاول الخروج من هذا الاشكال - الذى انتهى إليه مذهبه - بتصوره من " المعانى " التى يرى أنها إذا ما نظر إليها من جهة الله فإنها تصبح ذات طبيعة لامتناهية وكمال مطلق ، أما إذا نظر إليها من جهة تعلقها بالمخلوقات المتناهية المحدودة فإنها تتحول إلى معانى جزئية أو نفوس جزئية .

(هـ) القدرة Omnipotence

تعد صفة القدرة على كل شيء من بين الصفات الانطولوجية^٤ اللامتناهية الكمال فى الذات الإلهية ، وقد سبق ذكر العلم الإلهى وهى صفة ترتبط بقدرة الله من حيث أن العلم والقدرة أمر واحد فى ذاته . ويرى " مالبرانش " أن قدرة الله اللامتناهية وإرادته الحرة هما اللتان خلقتا العالم ، وتستمر فى حفظه .

كما يرى الفيلسوف أن هذه القدرة العظيمة على الخلق والحفظ لا يختص بها سوى الخالق ، وليس لمخلوق جزئى أن يتصف بها أو حتى أن يدرك العلة بين الخالق والمخلوق فهى سر إلهى^٥ وقد أشار "ديكارت" حفظ الله للعالم فى نظريته من الخلق المستمر " وأيدها " مالبرانش " بفكرته من العناية الإلهية للعالم التى عبر عنها "ديكارت" فى التأملات بقوله " إنها ترفعه من العدم فى كل لحظة من لحظات حياته " (١) .

وليس هناك ما هو أكثر دلالة على قدرة الله اللامتناهية من

(1) Descartes, Méditations M, Khodoss, Florence, Paris 1963 p 38

خلقه للمعاني التي يضعها في الذهن البشري بحيث يعجز الإنسان عن خلق أي معنى منها، ويشير الفيلسوف هذه المسألة ويربطها بصفة القدرة الإلهية في " البحث عن الحقيقة " بقوله: " تعتقد بعض المخلوقات أنها تملك القدرة على خلق المعاني متصورة أنها مخلوقة على صورة الله ومشاركة معه في قدرته، غير أن الله وحده هو القادر على خلق الأشياء من العدم، وعلى إبادتها وخلق أرتال من الجواد بدلا منها، ولذلك فقد تصور هؤلاء أن في قدرتهم خلق ومحو معاني الأشياء كما يتراءى لهم على فرار ما يفعل الله تماما " (١)

ومن تحليل هذا النص نستخلص الآتي :

أولاً: ان هناك إلهاً مهيمناً هو الأب الكلي للعالم، وأنه مصدر العطاء والمعرفة، القدرة والعلم ودليل ذلك أن النص يذكر انه لم يمنح أحد غيره مثل هذه القدرات المحيطة فهو وحده القادر على كل شيء.

ثانياً : إن على الإنسان أن يعرف تماماً أن قدراته متناهية بالنسبة للقدرة الإلهية الشاملة الكلية.

ثالثاً: إن العلم اليقيني للإنسان ^{يكو} بقدرة الله اللامتناهية لا بقدرته المتناهية التي لا يستطيع بها ادراك حدود قدرة الله الشاملة وأصولها الأزلية في ذاته.

ومع هذا فإن " مالبرانش " يفسح المجال أمام هؤلاء الذين يتمسكون بأنهم على يقين في إيمانهم بقدرتهم على تصور العالم الخارجى ، أو القدرات الإلهية بالنسبة للإنسان والعالم كما تتراءى لهم ، بمعنى آخر إن الذين يزعمون أن للإنسان قدرة وحرية للفعل فى أى اتجاه ، يظل تصورهم هذا فى نطاق الوهم والخيال وإلى ذلك يشير " مالبرانش " بقوله : " يبدو أن هذه المشاركة التى يتصورها البعض فى قدرة الله هى نوعاً من الخيال والفسرور تجعلهم يتصورون مثل هذه المشاركة لأنهم فى الحقيقة لا يشتركون مع قدرة الله فى شيء " (١)

إن " مالبرانش " ينقد هذه الآراء الضلّة ويخطئها فى قوله : " إن أب الأنوار لم يمنح الإنسان جميع هذه القدرات " (٢) من هذا النص يتبين قدرة الإرادة الإلهية على خلق المعانى أو إفنائها (إبادتها)، وهذا هو موقف أتباع " مالبرانش " الذين يرون أن الألوهية تتسع لجميع هذه الأوهام وتحملها إلى أن تتبدد نهائياً، ويعود المرء ليؤمن فى يقين تام بقدرة الله .

إن الألوهية فى مذهب " مالبرانش " قادرة بلا حدود على خلق المعانى كما أنها تفعل فى حرية مطلقة ، فهى مسئولة وحرية فى إرادة خلقها للمعانى وفى إفنائها ، وهنا نجد شمة إشارة — من الفيلسوف إلى معنى الحرية الإلهية فى قوله : " نحن لانرى الأشياء عن طريق المعانى التى نخلقها ، من حيث أن الله لا يوجد فيها فى كل لحظة نحتاج فيها إليها " (٢)

(1) La Recherche: Tome I p 832.

(2) Ibid p 390

ولا تتوقف قدرة الله عند حد كونها "علة الأولى"، كما لا تتوقف أيضا عند حد خلق الأشياء فحسب ، بل تتعدها إلى تبسيطها حتى يتسنى للمخلوقات إدراكها، فهي التي تخلق الأشياء في سهولة وبساطة ، يعبر " مالبرانش" عن ذلك بقوله : "...ومن قدرة الله وحكمته خلقه للأشياء العظيمة في سهولة وبساطة أى بطرق بسيطة وميسورة" (١)

إن هذه البساطة التي تنطوي عليها صلة الله بمخلوقاته ، هي التي تيسر لهم قضاء حوائجهم وتحقق آمالهم في الحياة الدنيا والآخرة .

والخلق الإلهي ليس فعلا عشوائيا ، لاهداف له ولا فرض منه ، إنما تخلق الأشياء لهدف محدد ولغاية مرسومة ، قدرتها إرادة الله منذ الأزل من حيث : " أن الله لا يخلق أمرا من الأمور إلا لغاية معينة" (٢) .

فالأمور في العالم تسير وفق غايات محددة ، وأهداف سبق معرفة الله بعلمها ، ولما سوف يترتب عليها من نتائج ، بهذه الكيفية يتجلى كمال التنظيم الإلهي للعالم .

والله في تصور " مالبرانش" فعال. والفاعلية إحدى الكمالات الإلهية ، التي ترتبط بصفة القدرة والإرادة في ذاته ، بل هي ذاته نفسها وهذه الصفة الكاملة مرتبطة أشد الارتباط

(١) La Recherche : p 399

(٢) Ibid

بالعلية ، فلما كان الله فعال فهو العلة الحقيقية فى العالم ،التى
تخلق المناسبات والفرص لأفعالها ، كما تفسح المجال لارادتها الحرة
فى جميع أفعالها تجاه المخلوقات،ومن أجل هذه العلية الحقيقية
والدائمة فى الكون / Univers ينكر " مالبرانش "
أن تكون هناك علة أخرى ثانوية إلى جانب الله القادرالفعال
على نحو ما جاء فى فلسفة "أرسطو" والمدرسين عن احتواء الأجساد
والنفوس على صور وقوى وكيفيات قادرة على احداث معلولات بقوة
طبيعتها ، إن " مالبرانش يهاجم هذه الآراء ويكفرها قاطلا منها :
" إنها أفكار وثنية ولايجوز قبولها .وأن هذه الصور والكيفيات
أو القوى التى يفترضونها ما هى إلا خيال مفارق للعلل الذى يبرهن
على أن هناك ثمة علاقة ضرورية بين العلة والمعلول . "ومالبرانش"
لايرى أية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول لكنه يدركها حقيقة
واقعة بين العلة الأولى ومعلولاتها ، أما التجربة فلا تطلعنا على
علة تحريك جسم لجسم آخر . ما هى العلة إذن وراء العلة بين النفس
وحركة الجسد ، وما هى العلاقة بين إرادتى حين أحرك ذراعى ؟ بين
فعل متعلق بالنفس وهو الإرادة ،وحركة جريان الأرواح الحيوانية فى
أعصابى وأنا أجهل أفعالها الحيوية والسيولوجية ؟ كيف تحدث
الحركة التى أريدها من بين عمليات معقدة ومركبة داخل جسمى
لا علم لى بها ، ولا إرادة لى فى فعلها الداخلى ؟ إن العلة الحقيقية
هى التى تعلم ما تفعل وكيف تفعل ، فلا التجربة تطلعنى على
علة الحقيقية ، ولا العادة أيضا ، وليس التعاقب المجهول الذى يحدث
بين فعلين هو العلة الحقيقية ؟ إن الله وحده هو العلة الحققة

. التي تعلم ماذا وكيف تفعل، والتي بثت النظام في الكون، وربطت بين المخلوقات وأخضعها بفعل قوانينها الكلية الشابتة بعد أن سلبتها فاعليتها الذاتية . وأصبغت عليها الفضل والنعمة ، الرحمة والعناية ، فدبرت أمورها ووظفت مواهبها وكيفت حوادثها بحيث تتناسب مع قانون العلة الأولى ومعلولها . أما الوهم الخاطئ الذي نشأ في تصورنا من العلية فمرجه الحكم عليها في اطرادها واعتيادنا عليها ، وجهلنا الحسى بالشئ الذي يمثل العلة الحقيقية (١) . ولا ينقشع هذا الوهم ويتبدد إلا بالعودة إلى الإيمان بالحقيقة الأولى ، العلة الأولى - ألا وهى الله - .

بعد مرفى صفة القدرة الإلهية ، نحاول القاء الضوء على صفة لامتناهية أخرى من صفات الله هى صفة " البساطة " .

(٦) البساطة Simplicité

تتعلق هذه الصفة بفكرة الوجدانية ، ووحدة الذات ، كما تتضمن المعانى والعلاقات : " ... تنطوى بساطة الذات الإلهية على معانى الأشياء وعلى ما بينها من علاقات أزلية " (٢) .

ويتضمن هذا النص إشارة واضحة إلى صفة بساطة الوجود الإلهي التي تعنى أن ذات الله واحدة لا تركيب ولا تقسيم فيها ، تعجز

-
- (1) La Recherche : B 6 , Sec 2 p 384-385
 (2) La Recherche; Entretien 8 p 181

المخلوقات من فهم كنهها. يقول " مالبرانش" عن هذه البساطة التي يصبح فيها الثالوث ذاتا واحدة : " اننا غير قادرين على فهم البساطة الكاملة لله والتي تتحول جميع الموجودات من خلالها إلى معان في الذات الأولية " (١)

ويجدر بنا أن نشير في هذا الموضع إلى الحل الذي انتهى إليه " مالبرانش" ، لما انتهى إليه من مشكلات أفلاطونية حول المثل ، والعلاقات التي تربط بينها ، ذلك أن المثل الأفلاطونية ، المتمثلة عقليا في أنواع في العالم المعقول أصبحت هي المعاني التي تنطوي عليها الذات الإلهية ، وبذلك حلت الذات الإلهية ، محل العالم المعقول ، بل ان مشكلة العلاقات بين المثل المتقاربة التي لم يستطع أفلاطون أن يحلها من طريق التعبير الرياضي عن المثل ، استطاع " مالبرانش" أن يجعلها أولية وبسيطة في ذات الله أي تصبح في حالة كمال. وأخيرا فإن كونها في ذات الله ، التي تعجز المخلوقات عن ادراك كنهها ، يدفع بنا إلى الكف عن التساؤل عن حقيقتها ، وإشارة المشكلات حول طبيعتها ، وبذلك يقطع الطريق على التيار الأفلاطونى المتأخر ، الذي انصب نهائيا في الرياضيات

(1) Ibid : Entretien 2 p 46.

(٧) الحق : Vrai

أما من ناحية صفة الله الجوهرية التي أشار إليها "ديكارت" من حيث أنه الحق، ومصدر كل حقيقة، ومعيار صدقها، فقد ذكر "مالبران" بأن الله هو مصدر المعاني التي تحمل عليها المخلوقات، وهذا يجعل العلة وثيقة بين المعرفة والالوهية، مما يسمو بمرتبتها ويسمى في صدقها، وإفناء اليقين عليها، من حيث أنها تنبثق من الانتباه الذي هو صلاة للنفس، تفرغ به الله حتى يهبها المعرفة.

ولما كان الله هو روح الحق، فهو أيضا روح المشورة والالهام.

(٨) روح المشورة :

إذا كان "ديكارت" قد ألمح إلى مسألة المشورة الإلهية وروح الإلهام ممثلا في الحدس العقلي Intuition بالمعرفة، الذي يعد نوعا من الإلهام الرباني، ينطوي على المعارف اليقينية الواضحة والتميزة وإن لم يشر هو نفسه صراحة إلى ثمة مسائل لاهوتية مباشرة. فإننا نلاحظ أن الانتباه المالبرانسي يزيد على حدس "ديكارت" العقلي، بما له من طابع صوفي، فيصبح الإلهام الإلهي للمخلوقات مجلى للحقيقة المشار إليها سابقا.

يرى "مالبران" أن الله ينعم على المخلوقات بالمشورة والحكمة عندما يهبهم المعرفة العقلية الخالصة، من حيث أن

جميع معانى الموجودات موجودة فى عقله الذى خلقها، وقد أشار الفيلسوف إلى الله باعتباره روح الحكمة والفهم، حين لجأ إليه متسائلا عما غمض عليه من أمور الفلسفة والطبيعة معبرا عن ذلك بقوله :- " إذا توجهت إلى الله أسأله فيما يعنى لى من أمور ميتافيزيقية وطبيعية ، فإنه سيكون لى نعم السيد المخلص ، الذى لن يساعدنى باعتباره مسيحيا فحسب ، بل لكى يجعلنى فيلسوفا عميقا أبلغ الكمال بالطبيعة والنعمة " (١)

يتبين لنا من هذا النص أهمية الألوهية فى تحصيل المعرفة، وأخذ المشورة حينما لجأ " مالبيرانش " إليهما مستلهما الحقائق فيما غمض عليه من أمور ، وأما لفظ مخلصا كصفة يخلعها على الإله فهى تدل على مدى صدق المعارف التى يحصل عليها، وكيف سيصبح بالعون الإلهى عارفا حكيما متأملا، يصل إلى الكمال من طريق الإيمان القائم على الطبيعة والنعمة الإلهيتين ، وهذا على ما نرى - هو ما يرمى إليه الفيلسوف من معنى هذا النص الذى يتفمن مسلمتين دينيتين الأولى: هى أن الله هو روح المشورة وقد جاء الكتاب المقدس بما يعبر عن ذلك فى الآية التى تقول: " أنا هو نور العالم من يتبعنى لايمشى فى الظلمة بل يكون له نور الحياة " (٢)

والمسلمة الثانية : تتعلق بإيمان " مالبيرانش " المطلق بالنعمة

(1) La Recherche: Tome (1) p 455.

(٢) يوحنا : اصحاح ٨ آية ١٢ ص ١٦١ ، ١٦٢ ج .

الإلهية ، من طريق ما يأمر به الكتاب المقدس المسيحى ، مشيراً إليها فى الآية : " إلى الشريعة وإلى الشهادة ان لم يقولو مثل هذا فليس لهم فجر " (١) وتشير هذه الآية إلى العودة لأصول الدين والإيمان بحقائقه ، كما تظهر من خلال نعوص الفيلسوف مسحة إيمان مؤداها أن التقرب إلى الله والتوجه له أساس يقيين المعرفة ، وهدف الخلاص الذى يستحيل بلوغه إلا بطريقى الطبيعة والنعمة ، يقول " مالبرانش " : " لكن يا ليتنبئ أسمع صوت من يتحدث إلى بوضوح ، ويخاطب أعماقى ببساطة ومحبة عن طريق تبشير إنجيله " (٢) ، أى من طريق ما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد . وهكذا يبدو أن ثمة ربط واضح يظهر بين مجالى المعرفة والإيمان .

(٩) الروح : Esprit

تعد صفة الروح من بين الصفات الأنطولوجية لذات الله التى ذكرها الفيلسوف ، وأتت على وفاق مع مذهبه . فالله "روح" Spirit . تحل فى كل مكان منذ الأزل ، تعلم بما تفعله المخلوقات وبما سوف تفعله يقول " مالبرانش " : " إن جميع المخلوقات إنما توجد فى الله وجوداً روحياً " (٣)

(١) اشعياء : اصحاح ٨ ، آية ٢ ص ١٠٠٢

(٢) La Recherche: p 455

(٣) Ibid

ويعنى وجود المخلوقات فى الله روحيا ، فى حين أنها ليست كذلك ، دليلا على روحانية ذات الله ، وشاهدا على اتفاق الفيلسوف مع معطيات مذهب المسيحى فى الآية : " الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغى أن يسجدوا " (١) .

(١٠) الرحمة : Clemence

تعد صفة الرحمة من بين صفات الله اللامتناهية الكمال ، وهى تتعلق بفعله إزاء مخلوقاته ، وقد أشار إليها "مالبرانش" فى قوله : "... المخلوقات الخافعة لرحمة الله ومعانيته " (٢) ، وهذا نص صريح فى الإشارة إلى هذه الصفة ، وفى بيان أثرها وفضلها على المخلوقات والفيلسوف نص آخر يذكر فيه صفة الرحمة بصورة غير مباشرة يقول فيه : "... لكن ياليتنى أسمع وأطيع صوت من يتحدث إلى أعماق نفسى بوضوح وبساطة تسير فعلى فيها بنى الحياة ... " (٣) وتظهر رحمة الله فيما يتصف به من الوضوح والبساطة التى يساير بها ضعف المخلوق المتناهى وحاجته إليه فيمنحه من خلالها الحياة والنعمة .

(١) يوحنا : ٤ : اصحاح ٤ آية ٢٤ ص ١٥١

(٢) La Recherche: Tome (1) p 382

(٣) Ibid p 455.

- ١٢٥ -

Justice : العدل (١١)

تعد صفة العدل من صفات الله المتعلقة بفعله إذ "ينطوى

العقل الإلهي على العدالة الأصلية الجوهرية Justice

Originale Essentielle وعلى الطيبة العنصرية

La Bonté M^ême Bon (١) وتبدو عدالة

الله واضحة من خلال هذا النص بالإضافة إلى صفات الطيبة والخيرية

العنصرية .

(1) Entretiens ; En , 2 p9.

الباب الثالث

مشكلة الطبيعة (الفيزياء)

مقدمة .

الفصل الأول : كمال الدقة والنظام

- تعليق وتقييم .

الفصل الثاني : العلية المناسبة

أولا : مكانة العلية من ميتافيزيقا مالبرانش

(مفهوم العلية) .

ثانيا : دور الألوهية في العلية عند مالبرانش ومدى

اسهامها في تنظيم الوجود .

(أ) العلية والعلة بين النفس والجسد

(ب) العلية والامتداد المادي

(ج) تصور العلية بين مالبرانش ودافيد هيوم

(د) العلية عند مالبرانش بين تصور

ديكارت والأشاعرة المسلمين .

الفصل الثالث : العلة بين النفس والجسد

- تفسير مالبرانش للعلة بين النفس والجسد .

الباب الثالث

مشكلة الطبيعة (الفيزياء)

مقدمة ..

طرحنا في الباب السابق مشكلة الوجود، موضحين دور الألوهية
الفعال في عملية الخلق **Creation**، ومرضنا لبعض
المسائل الرئيسية التي تتعلق بفعل الخلق كمسألة وجود الله
وطبيعة الذات الالهية، كما قدمنا مرضا لطبيعتها الجوهرية
اللامتناهية والفعالة في الوجود .

وفي هذا الباب نعرض لمسألة العلم الطبيعي، ومدى ما
تتعرف به الطبيعة من الدقة والنظام والكمال ، وسوف يشتمل هذا
العرض لمسألة الطبيعة على موضوعات رئيسية ثلاثة هي :
أولا : كمال الترتيب والنظام في العالمين الطبيعي والإنساني
مبينين تصور " مالبرانش" لدقة النظام والكمال في العالم
ثانيا: عرض عام لمسألة العلوية المناسبة نبحث فيها معنى العلوية
مند الفيلسوف، وكيف طبقها على الحوادث الكونية، وما
هي الصلة بينها وبين الألوهية ، ثم دورها في الأفعال
الإنسانية والحوادث الطبيعية .

ثالثا: بيان لمسألة الصلة بين النفس والجسد، وهي من الموضوعات
الرئيسية التي نتناولها بفرض الوقوف على حقيقة الصلة
بين هذين الجوهرين، وهل هناك ثمة دور تلعبه الألوهية
في إيجاد مثل هذه الصلة ؟ .

الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

■ (تعليق وتقييم)

الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

يبرز دور الألوهية بجلال في مسألة كمال النظام في العالم باعتبارها موطئ النفوس ومصدر المعاني التي ينطوي عليها ذهن الإنسان .

وهنا نتساءل من الدور الذي تلعبه الألوهية في التنظيم الدقيق للعالم فهل يخلق الله العالم عشوائيا ويتركه لشأنه؟ أم أنه يسهم بإيجابية في تنظيمه ؟ .

يرى " مالبرانش" أن العالم تغشاه حالة نظام وترتيب

Hierarchie . عجيبين . فهو يتحرك بفعل قدرة

الخالق المسببة للحركة **Mouvement** الأساسية التي تتمايز الأشكال وتتالى تبعا لها فتغمر النفوس حالة اعجاب بعقل الخالق اللامتزاهى وهذا ما يشير إليه في قوله :-
" يبدو لى أن النفوس تتوجه بميول **Inclinations**

على غرار الحركات التي تسرى في الأجسام لانه لولم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهي " (١)

وفي هذا النص يحاول "مالبرانش" أن يبرز دور ميول النفس

(الأرواح) في الاعجاب بحكمة الخالق ، تلك الميول التي تختص بها الأرواح وتنفعل بها كما تفعل الحركة في الأجساد فتتحرك

(1) La Recherche: Tome II p2

هي والنفوس معا بما يبثه الله فيها من حركة ، أو ميول نحوه باعتبارها خالقها فتعجب بحكمته اللامتناهية ، التي خلقها لكي تصنع الجمال والكمال الذي نلمسه في الكون، يقول "مالبرانش" "ان ميول النفوس ، مع حركة العالم المادى تصنع معا كل جمال وكمال" (١) . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل يذهب "مالبرانش" إلى أن استمرار النظام في العالم إنما يستند إلى ما تبعثه هذه الميول والحركات من كمال ونظام يبدهه الله حتى يتسنى لمخلوقاته الوقوف على عمق عقله وحكمته اللامتناهية .

ولكن كيف يستمر هذا النظام الكونى على أساس ميول النفوس وحركة الأجسام ؟

يجيب الفيلسوف على ذلك بالإشارة إلى مجد الألوهية فيذهب إلى أن الأجسام والنفوس تتحرك بما لديها من ميل طبيعى نحو خالقها، الذى منحها الحركة بإرادته الحرة، ومن أجل غايته الأولى فى اظهار مجده . *Sa Gloire* وعظمته *Sa Grandeur*

واظهار مجد الله ليس أمرا مستغربا فى فلسفة مالبرانش من حيث أن أفعاله برمتها إنما تحدث أساسا للتعبير من هذه العظمة والمجد الذى هو غايته الأولى ، لكن ذلك لا يعنى أنه ليس من غاية لله سوى اظهار مجده ، فإن له غايات أخرى أقل فى الدرجة كفاية حفظ المخلوقات وفى هذه المناسبة يقول الفيلسوف:-

(1) La Recherche: Tome II p3.

" حقيقة لاجدال فيها أنه لايمكن أن تكون لله غاية سوى ذاته " (١) ولكن ينبغي ألا يفهم أن الغاية المجيدة لله والتي يمنح بها النفوس والأجسام حركتها المتجهة لذاته أن ملته بمخلوقات هي ملة صانع بما صنعه ، على نحو ما جاءت فلسفة " أرسطو " لكنها تعنى أن المخلوقات لايمكن أن توجد سوى في الله منبع كل حق ، والتي لا تستطيع إرادته أن تخلقها بحيث لا يتمثل فيها الخير- ومن ثم فإن ميول النفوس وحركة الأجسام التي يبثها الله في الكائنات بإرادته الحرة إنما تسهم في إطفاء الكمال على العالم .

بالإضافة إلى ما تلعبه الحركات والميول من دور في إطفاء الكمال والنظام على العالم ، فإن قانون " تطور المخلوقات المنظمة " يسهم بنصيب في هذا الفعل الإلهي ، وهو قانون *Loi* يقوم على تصور ميكانيكي للعالم وفحواه أن ميلاد المخلوقات الحية التي نراها إنما تنبثق طبقا لقوانين ميكانيكية *Mécanisme* " من بذور كانت مغمرة في مخلوقات حية سالفة " (٢) وهذا القانون ينطوي على نظرية " مالبرانش " في الأصول البذرية *La Théorie de* *L'emboitement des germes* (٣) وفحواها أن كل فرد من

(1) La Recherche: Tome II p4.

(2) Delbos ; V : La Philosophie Française p.15.

(٣) راجع أفلوطين في نظرية الأصول البذرية " التاسوعات " .

كل نوع من المخلوقات يحمل بذور جميع المخلوقات في ذاته متداخلة واحدة داخل الأخرى . فالكائن الحى يحمل بمرور الزمن بذور المخلوقات التى تمثل نفس نومه فتنشأ الحياة فى المخلوقات الحية .

ومن الجدير بالذكر أن " مالبرانش " لم يكن يرمي بهذه الميكانيكية التى ذهب إليها قانونا للتكوين، إنما كان يقصد بها قانونا لتطور المخلوقات المنظمة التى يستحيل أن تحدث معلولاتها مدفة وإلا فكيف يتسنى لنا فهم الحكمة والقدرة. فى عمل الأجهزة الدقيقة التى تتكون منها أصغر الحشرات جماوىهى تعمل جميعا فى تآزر ونظام عجيب، ووفق حكمة مرسومة فى سبيل تحقيق هدف البقاء الأسمى، ويحاول الفيلسوف وهو يضرب هذه الأمثلة لمدى دقة ونظام الكون أن يبرز تجلى حكمة الله اللامتناهية، التى تسرى فى العالم فتخلق المخلوقات وغيرها كما تتنبأ بنتائج قوانين الحركة مما يسهم فى إقامة نظام كونى عجيب مؤسس على دقة (رقة) *Finesse* التكوين الإلهى لنظام الطبيعة *Ordre de la Nature* ثم يعرّف " مالبرانش " لطرح نتائج الخل البسيط الذى يحدث فى مثل هذا النظام العجيب القائم على الكمال والجمال والدقة. فيسرى أنه على الرغم من هذا التنظيم الإلهى للعالم ومخلوقاته، إلا أن خلا بسيطا يحدث فى هذا النظام يمكن أن يغيره، فمجرد نبت صغير ينمو على الأرض فى جهة اليمين بدلا من جهة اليسار أو ينمو بدرجة أقل أو أكثر يغير من وضع كل شئ فى الكون^(١)

(1) Entretiens : Entretien 6 p 125 .

ومن تأمل هذا النص يتبين أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه، محسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله **Prescience** بما يجري في العالم من حوادث في المستقبل لا تقف عند حدود المسائل الطبيعية فحسب، بل تتعداها إلى جميع المسائل الخلقية والقانون الطبيعي. **Lois Naturelle** ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنة كل ما سوف يحدث للمخلوقات في المستقبل وأما كافة الفروض لجميع الاحتمالات من طريق إرادة الله الجرة اللامتناهية التي تمنع أكمل وأفضل عمل لها، وهي تسعى لخلق أفضل عالم تتمكن قدرتها من إيجادها.

يتفق "مالبرانش" مع "ليبنتز" الفيلسوف الألماني في مسألة سعي الإرادة الإلهية لخلق أفضل العوالم الممكنة^(١) وإذا

(١) في سبيل تكوين رؤية متكاملة لفلسفة "ليبنتز" يقترح الرجوع إلى المبادئ التالية :

١- دكتور علي عبد المعطي محمد، "ليبنتز" فيلسوف السذرة الروحية - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ - وهي دراسة متكاملة باللغة العربية عن "ليبنتز" مع ترجمة للمونادولوجيا

(2) Carr; Harbert, Wildon: The Monadology of Leibniz School of Philosophy-Los Angeles. First Printing 1930.

(3) Ruth; Lydia, Saw: Leibniz, Apelian Book London. First Published 1954.

(4) Janet, Paul; Extraits de la Théodicée, Essais Sur La Bonté de Dieu, La Liberté de l'Homme et L'Origine d'après le système de Leibniz, Paris, Librairie Hachette, 3 edit 1878.

كانت الميول والحركات ، و " قانون تنظيم المخلوقات " قد أسهم بدور فعال في اضاء النظام والدقة على العالم ؛ فان مسألة العلية التي يطرحها " مالبرانش " في فلسفته تلعب هي الأخرى دورا رئيسيا في هذا الموضوع .

وتعنى العلية في تصوره نظرية في المناسبات أو " العلل المناسبة " ؛ ولحواها استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة ، لأن الله هو علة حدوث الحوادث في العالم ، فهو يتسبب في ايجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات ؛ لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض لأنها تمثل قوا بل أو مناسبات للفصل الإلهي فحسب ؛ ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائي الذي يكون معدا لمرور التيار فيه فحسب ؛ فليست له أية فاعلية فسي إضافة المصباح قبل مرور التيار الذي يندفع إليه من مصدر أساس تتولد فيه الطاقة . هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات ، هي مصدر كل شيء بما تنطوي عليه من علم وقدرة ، وما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء ، ومعانيها ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطن سلبية لاهلاك فيها ، ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضيء بنور الله ، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتتجه بميولها التي هي أصلا من أثر الفيض الإلهي والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله .

ويرى جوييه Gouhier أن الفيزيقا

الديكارتية التي تأثر بها " مالبرانش " تطلعنا على أن العالم

المادى محكوم بقاعدتين هامتين من قواعد الحركة أولاهما: تقرر أن الأشياء تميل إلى استكمال حركتها فى خط مستقيم. والثانية: تذهب إلى أن الحركة تنتقل فى جسمين متقابلين متحركين من الواحد إلى الآخر. (١)

ويتحليل مدى تأثير قاعدتى الميكانيكا الديكارتية على " مالبرانش " نجد أن موضوع القاعدة الأولى عنده ، والذي يتمثل فى فكرته من الخلق المستمر الذى يأخذ طريقه فى حركة مستقيمة لاتتوقفه وهذا هو التطبيق المالبرانشى لقاعدة الميكانيكا الديكارتية الأولى . أما القاعدة الثانية فتتمثل فى رجوع حركة الأجسام جميعها إلى حركة إلهية تملئها إرادة الله على الطبيعة منذ البداية حيث يتجه الله إلى بث الحركة فى الأجسام التى خلقها فتمتلى حياة ثم تعود فتتجه بفعل القوة الإلهية نحو الموجودات فتصبح الحركة من الناحيتين حركة واحدة: أمنى الحركة النابعة من الإرادة الإلهية، والحركة المتجهة إلى الله فى صورة عبادة وتبجيل من ناحية المخلوقات ، وهى تؤشر فى ذلك إلى الفعل الإلهى فى الاحتفاظ بالكائنات أو بالخلق المستمر للعالم والتى تعنى من جهة أخرى أن حركة رفع ذراعى هى بتدبير من الله ، ولا يعنى ذلك أكثر من وجود علا مناسبة تتطلبها الإرادة الكلية الإلهية التى تريد العالم على أفضل حال ممكن.

(1) Gouhier; H: La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse
Librairie Philosophique Paris
1921 p 53

وبالرغم من دور الألوهية الفعال في خلق وتنظيم العالم ،
فإن ذلك لم يمنع بعض العقول المحدودة من التحقير والتقليل من
قيمة عمل الله العجيب ، وهم يبررون دعواهم بما يروج في العالم
من فساد وفوضى وظلم وشر ، بالإضافة إلى وجود الشواذ والمعوقين
وغيرهم ، وما تنزل بالإنسان الخير من كوارث ومصائب (كحالة
الموت المفاجئ) أو المرض المزمن وغيرها من أنواع الشرور .

يجيب " مالبرانش " على دعاوى هؤلاء المعترضين بقوله :
إن الله خلق العالم من بين عدد لا متناهي من العوالم الممكنة ،
التي تشملها حكمته اللامتناهية ، ويتحرك وفق قوانين الحركة
التي خلقها بإرادته وقد كان من الممكن أن يكون هذا العالم
أفضل عالم ممكن ، وذلك لما تتسم به الطريقة التي تم بها الخلق
الإلهي من قوة ومضاء ، وكذلك لبساطة إرادة الله التي تفعل ما
يمجدها ويشرفها دائماً ، الأمر الذي لم يحدث في حقيقة الواقع
وذلك لما ينتاب العالم من فوضى وشذوذ وشر . لكن " مالبرانش "
ينظر بتفاؤل وهويرى أن الشذوذ الموجود في حقيقة الواقع يمكن
أن يمثل شيئاً شبيهاً بالجمال ، فالحقيقة أن الله يصنع الخير وهو
في الآن عينه يصنع الشر الذي لا يحدث إلا بإرادته الحرة ، ولا يعني
ذلك أنه لا يفعل الخير الذي يفعله بإرادته فحسب ، إلا أنه على
الرغم من ذلك يسمح بوجود الشر ، ومع ذلك فهو يتجه حسب صفاته
الكمالية المثلى إلى فعل الخير . لذلك فإن الشر قد يوجد في ثنايا
الخير لغاية قد لا نعلمها مع ذلك ، لأن القوانين الإلهية لم تكن
في أصلها لتخلق بحسبها موجودات وإشياء خارجة غير متفقة مع

ناموس الطبيعة ، والأشكال السوية من المخلوقات. وقد توخى " مالبرانش" التأكيد على هذه المعانى فأشار إلى أن هذه القوانين إنما صدرت لخلق عمل عجيب كامل ، يمكن التنبؤ عن طريقه بما سيحدث فى العالم فى المستقبل.

(١)

وحقيقة الأمر أن وجود النقص *Défaut* والفساد

فى العالم لا يقللان من قيمة الفعل الإلهى فيه ، ذلك أن مدار هذا الفعل فى جوهره من ناحية الخالق والمخلوق هو الحب والتمجيد ، فالله محبة يحبه رعاياه ومخلوقاته ويمجدونه " لله المجد فى الأعالى" كما يقول الإنجيل، وهو يشملهم بحفظه وحبه ومنايته بمنح نعمته لخلقهم جميعا ، إذ أنه يعمل من طريق رسالة المسيح لخلاصهم ، ومن ثم يصبح الهدف النهائى لمذهب "مالبرانش" هو تعبيد الطريق لكى يتحد العبد بالخالق من طريق الإيمان والتقوى التى يحركها الحب ، والتى تعمل بالمؤمن المسيحى إلى الخلاص *Rédemption* . لذا فإن الفيلسوف يتجه فى بحثه عن الكمال والجمال الذى يأمل فيه فيما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد ، فى سبيل العمل من أجل الأخرى الأبدية المعيدة .

(1) *Dégénérescence* Ou *Corruption*

تعليق وتقييم :

بعد أن عرضنا لدور الألوهية الفعال في عملية الخلق ننتهى إلى الملاحظات التالية من خلال عرض مشكلة الطبيعة ، وكمال النظام والدقة في العالم :

أولا : إن تدبير الله للعالم يحدث وفق قوانين كلية ثابتة تمثل أبسط الوسائل التي يراها ممكنة للتحكم في العالم وحفظه.

ثانيا : إن الله حر بحرية ليست مطلقة . مستقلة من جميع العلل - على ما يذهب لذلك ديكارت - لكنه يختار أكمل الممكنات بفعل حكمته ، كما يعلم الطرق والأساليب التي تمكنه من صنع أكمل عالم .

ثالثا : إن خلق الله لأفضل وأكمل العوالم الممكنة لا تعنى إضافة جديدة إلى جمال وكمال العالم لأن هذا يعنى مخالفة للوسائل البسيطة التي خلقه بها .

رابعا : إن لله من الإرادات الجزئية ما يستطيع بها أن يمنع أي حادث أو مناسبة في الكون الطبيعي ، كما يستطيع أن يفعل الخير ، ويكمل النقص الموجود في العالم ، لكنه لا يفعل ذلك أي لا يسلك وفق ارادات جزئية - لأنه :- " يكفى نفسه مؤونة الارادات الجزئية (١) " وهكذا تبدو صفات الخالق مرتبطة أوثق الارتباط بموضوع الخلق الذي يعد أكمل وأعظم

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر ١٩٤٩

ما تصنعه ارادة الله بوسائلها البسيطة الكاملة .

خامسا : رأينا من خلال عرض " الفعل الإلهي " ان فعل الله للعالم لامتناه في حين أننا نجد أن العالم ذاته كشيء مخلوق متناه فكيف يحدث ذلك ؟ . إن " مالبرانش " يذهب في هذا التصور إلى أنه لا تناقض على الإطلاق في مسألة فعل الله اللامتناهي في عالم متناهى، ذلك لدخول السيد المسيح في نظام هذا الخلق الذي اكتمل بوجوده وجعل من العالم صنعا لا تقا بالله (١) ، ويبلغ الاتجاه الروحي ذروته عند " مالبرانش " عندما يذهب في اعتقاده إلى حد تصور أن الله لم يخلق العالم إلا لتجسد الكلمة . (٢) . مما يشير إلى أن ميلاد المسيح كان ضروريا ومحتما حتى وإن لم يرتكب آدم خطيئته الأصلية Le Péché Originale (٣)

سادسا : إن العالم في تصور " مالبرانش " امتدادا يمكن رؤيته " معقولا " في الله لكن هذا الامتداد يتحول إلى نوع آخر محسوس وجزئي بالألوان التي تمثل الإدراكات الحسية التي تحصل في النفس عندما تتأثر بالامتداد، وهنا تصبح رؤية الأجسام حضورا لفكرة الامتداد في النفس تلك الفكرة التي

(1) Conversations Chrétiennes : Con, 8 pl78.

(2) Entretiens: Sur La Métaphysique et Sur La Religion Ent, g oh 5 p 212

(3) Ibid Entr 14 oh 12 p 311

تمس النفس وتغيرها بألوان مختلفة - على حد قول مالبرانش.

سابعاً: إن فكرة الامتداد الكلى أو اللامتناهى هي الفكرة الضرورية الثابتة التى يستحيل محوها من الذهن، فهي خالدة ودائمة كالوجود تماماً .

ثامناً: إن العلم الطبيعى قائم على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة - نلمح انسياقاً وراء فكرة الامتداد عند "ديكارت" - والأجسام عند "مالبرانش" آلات لأنها جميعها من إنسان وحيوان، ونبات وجماد لا نفس لها ولا شعور. فالكلب الذى ينبح لا يفعل ذلك لرؤيته لشيء ما، كما أن عواءه ليس دليلاً على ألم ألم بجسده لأنه لا يشعر .

تاسعاً: إن الآلية هي نظام نمو الكائنات الحية وأفعالها، وليست نظام تكونها أو خلقها لأنها صادرة من "أصول بذرية" . وهذه النظرية فى الأصول البذرية مأخوذة من "أوغسطين" الذى يقول بعددها : "ان تكون الأحياء دليل على عاقبة، تشير إلى حكمة الله." (١)

مباشراً: إن نظرية "مالبرانش إلى العالم الطبيعى على ما رأيينا مستقاة من منبعين هما : "ديكارت" والقدیس "أوغسطين" . فقد تابع الأول فكرته من الامتداد المادى، وأشكاله . وفى النظرية الآلية . وقد ذهب بفكرة الامتداد الديكارتى إلى حدودها البعيدة ، فانتهت به إلى تصور الامتداد المادى

(١) La Recherche: Tom 11 p 432.

معقولا في الله . أما متابعته للنظرية الآلية التي كانت
شائعة في فكر علماء هذا العصر، فقد اتفق فيها مع رأى
" ديكارت " إلى حد أن أمثلتهما التي ذكروها في تفسير
هذا الرأى قد أتت متشابهة في مؤلفاتهما (الكلب كمثال
للآلية في الحيوان البحث من الحقيقة " لمالبرانش والعالم
" لديكارت) . أما " أوغسطين " فقد كان منبعا روحيا له
إذ تأثر بأراشه المستمدة من الكتاب المقدس وأخذ منه
نظريته في " الأصول البذرية " ..

الفصل الثانى

العلية المناسبة

أولا : مكانة العلية من ميتافيزيقا "مالبرانش"

• (مفهوم العلية)

ثانيا : دور الألوهية فى العلية عند "مالبرانش"

• ومدى اسهامها فى تنظيم الوجود •

أ- العلية والصلة بين النفس والجسد

ب- العلية والامتداد المادى

ج- تصور العلية بين " مالبرانش وديفيد هيوم "•

د - العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت ،

والأشاعة المسلمين •

الفصل الثاني

العلية المناسبة

Causes Occasionelles

أشرنا في الفصل السابق إلى مسألة كمال الذقة والنظام في العالم

الطبيعي، وأبرزنا مكانة الألوهية في هذه المسألة .

وفي هذا الفصل نشير مسألة العلية ، *Causalité* ، مند

" مالبرانشي " حيث نتعرف لها من خلال أربعة جوانب هي :

الجانب الأول : من حيث مكانتها من فلسفة " مالبرانشي "

باعتباره أول من أشارها في الفكر الفلسفي الحديث .

الجانب الثاني : ونعرض فيه لدور الألوهية فيها ومدى إسهامها

في تنظيم الوجود فيما يتعلق بمسألتين هامتين هما : الصلة بين

النفس والجسد ، ومسألة الامتداد المادي .

الجانب الثالث : وسوف يتعلق بدراسة تحليلية مقارنة لمسألة

العلية بين التصور الميتافيزيقي لمالبرانشي والتصور التجريبي

لدافيد هيوم David Hume . باعتبار أن فكرة

العلية عند الأول تعد تنبو بالعلية عند الثاني . ثم بيـان

لمدى الاتفاق والاختلاف بينهما .

الجانب الرابع : وفيه نتعرض لمسألة العلية عند مالبرانشي في

مقارنة بين مفهومها عند ديكارت، والإشارة المسلمين .

أولاً : مكانة العلية من ميتافيزيقا "مالبرانش"

(مفهوم العلية)

يتمثل مفهوم العلية عند " مالبرانش " في العلاقات المنظمة التي تحدث بين أنواع المخلوقات وقد استمد منه الفيلسوف فكرة القانون **Loi** : أما مفهوم العلية الطبيعية فيعني العلاقات المنظمة التي تربط العلة بالمعلول حتى تسير جميع الموجودات في العالم وفق سلسلة العلل والمعلولات فكل علة يتبعها معلول .

ويرى " مالبرانش " أن الشيء الذي يبدو علة **Cause** ظاهرة للحركة في الطبيعة لا يمثل في حقيقة الأمر العلة الأصلية لها لأن عليتها الحقيقية هو الله ، أما هذه العلة التي تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما فما هي إلا أسباب طبيعية ، أو علل مناسبة لاتصال الحركة ذلك أن الأثر الإلهي إنما يلحق بالموجودات عن طريق علل مناسبة ، تكون كالقوايل للفعل الإلهي طبقا لما تحدده قوانين الله وإرادته ، ووفق حكمته الأبدية ومشيخته .

ويرى " مالبرانش " أن فعل المعجزة **Miracle** لا يفعله الله طبقا للقوانين العامة التي تعهدها المخلوقات وتدرکها عقولهم بالمنطق بل - يحدثها - المعجزة - وفق قوانين إلهية ضرورية معلومة لله منذ الأزل (هنا إشارة من " مالبرانش " إلى الفقه المسيحي ورجوعا إليه وهو ما يفوق قدرة الطبيعة ، ويعلو على مستواها ، ويتمثل في الأسرار التي تكشف لنا عن أشياء خاصة بذات الله يستحيل فعلها على المخلوق ؛ لأنه لا يعلمها بقوته الذاتية كاتحاد النفس بالله من طريق

النعمة ، ومعايينتها له فى الآخرة باتحاد الذات الإلهية بها، وهكذا يذكر " مالبرانش" المعلولات الفارقة للطبيعة التى لا تستند فسى حدوثها إلى القوانين التى وضعها الله لصنع العالم) .

وقد أشار " مالبرانش" إلى موضوع المعجزات الذى ورد فسى العهد القديم وذلك فى (الإيضاح الرابع من كتاب الطبيعة والنعمة) فيناقش " أرنو" فى هذا المدد مؤكدا ايمانه بالمعجزات التى حدثت فى هذا العهد، ومنكرا لصدورها من القوانين الطبيعية لاتصال الحركة، وحدوثها طبقا للقوانين الإلهية، فيتفق مع " أرنو" على أنها تمثل معجزات ، وأن ما يحدث فى العالم منها أكثر مما يتخيله الإنسان . ويرى " مالبرانش" أن الله قد وهب المسيح قدرة مطلقة على القيام بجميع الأعمال فى العالم؛ لذلك فإن فعله لأية معجزة إنما يحدث بارادة فردية جزئية ترتبت على قدرة القانون الإلهى الكلى، ومن ثم تصبح المعجزات من الأفعال أو الأفعال التى رتبها الله غير أنها قد ظهرت فى صورة إنسانية . وحقيقة الأمر أن مسألة العلية لم تظهر عند " مالبرانش" بلا سوابق أو أصول فقد ظهرت من قبله فى ميتافيزيقا " ديكارت" ولكن بغير وضوح، ولعل الثانى قد أحس فى بعض المناسبات بأن " العلية المناسبة" سوف تنتهى طبيعيسا من فلسفته فظهرت بصورة أكثر وضوحا عند تلميذه " مالبرانش" فى نظريته الكاملة من " العلل المناسبة " .

وتفترض نظرية " العلل المناسبة" أن الألوهية هى العلة الوحيدة فى الوجود وأن جميع ما نسميه عللا فماهى الا مناسبات للفعل الالهى،

وهنا نجد تطورا لنظرية المناسبات التي أشار إليها "ديكارت" ، تلك النظرية التي يرجع فيها "مالبرانش" كل علة حقيقية إلى وحيدة داخل إطار من المناسبات (الفرص) *Occasions* . المتناهية ونتيجة لذلك يتصور أن الناس تتجه في عبادتها نحو الأشياء التي يمكن أن تمارس شيئا من القوة على حياتهم ، ولذا فقد أحس الفيلسوف بضرورة الاحتفاظ بكل قوة عليية *Force Causale* : لاله حتى تتجه كل عبادة دينية نحوه .

والحقيقة أن "مالبرانش" يختلف في تصوره عن (القوة العلية للاله) مع "ديكارت" ومع القديس "توما الاكوينى" اللذان ميزا بين القوة العلية للأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في الاله خالق الطبيعة . ويبدو أن "مالبرانش" قد أخفق في تصور هذه العلية كمظهر من مظاهر القدرة الإلهية بخيريتها المطلقة ، ولو أنه كان قد أضفى شيئا من الفاعلية على الأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في الاله خالق الطبيعة ، ومن ثم تستمر قوانين الإله الكلية *Lois générales* في الحركة بدون فاعلية حتى تحددها ظروف جزئية أو أحوال متناهية ، كالتى تحدث للعقل والجسم على سبيل المثال ، ولذلك فإن الأشياء المتناهية تقدم المناسبات اللازمة أو "العلية الطبيعية" - فتتمكن القدرة الإلهية وفقا لها من التصرف في العالم في ضوء ظروف معلومة وبتطبيق قواعد الميكانيكا الديكارتية التى سبق ذكرها - بهذا التفسير نستطيع القول بأن الأشياء أو الجزيئات لا تعتبر قوابل سلبية تماما بل هي قوابل تحتل نوعا من الإيجابية ؛ من حيث أنها تستعد بذاتها لقبول الأثر الإلهي .

ثانياً: دور الألوهية في العلية عند "مالبرانث" ومدى
اسهامها في تنظيم الوجود .

تلعب الألوهية دوراً هاماً في تنظيم الوجود وسوف نطرح أهمية
هذا الدور من خلال بحث أربعة موضوعات أساسية هي :

(أ) موضوع العلة بين النفس والجسد
(ب) موضوع العلية والامتداد المادي .
(ج) تصور مفهوم العلية بين "مالبرانث" و"دافيد هيوم" .
(د) مفهوم العلية بين تعوري "مالبرانث" والأشاعرة المسلمين .

وسوف نحاول تفسير هذه الموضوعات فيما سيأتى :

(أ) العلية والعلّة بين النفس والجسد :

يمتد أثر العلية عند "مالبرانث" إلى الوجود بأكمله فنلاحظ أنها
تسهم بإيجابية في إيجاد صلة بين جوهرى النفس والجسد، فبحث الإنسان
من أسباب بعض العلل يجعله يتدرج بفكره صاعداً من المعلول إلى العلة
فيستعمل في النهاية إلى علة أولى نهائية ليس بعدها علة أعظم منها .
لذلك فإن على الإنسان أن يتوجه مباشرة في ابتهاله ودعواه إلى الله
خالق الطبيعة بدلاً من اللجوء إلى الخرافات ، ويذكر "مالبرانث" مثلاً
لهذا الموضوع في قوله " لو إنك سألتنى عن سبب ما أحس به من ألم
عندما أؤخر، فإننى أخطأ لو فسرت هذه الوخزة على أنها فعل خاضع
للقوانين الإلهية ، على اعتبار أن الوخزة لا بد وأن يعقبها ألم ، لأنها
تؤثر مباشرة على الأعصاب الموصلة للمخ ، فيتأثر تبعاً لها... ولكننا

لو حاولنا تفسير إدراك الألم ونشاط المخ، من حيث أن هذا الأمر إنما يخضع لقوانين إلهية عامة مجهولة، فإنه يجب التسليم بأن الوخسز المففى للألم إنما يتم بتأثير مباشر من الله، وتعد الصلة بين النفس والجسد مثالا واضحا على ذلك". (١)

وهكذا يعرض " مالبرانش " لموضوع العلية بصورة تحليلية . .
 فيرى أنه ليس هناك شمة علاقة بين إرادتى وحركة ذراعى، أى بين ذلك الفعل الروحى ، وحركة الأرواح الحيوانية التى تسرى فى أعصاب معينة، من بين العديد من الأعصاب التى يتكون منها الجسم فتحدث الحركة. ولكن كيف يحدث ذلك ؟ إن العلة الحقيقية يجب أن تفهم ماذا وكيف تفعل ؟
 لقد خلق الله العالم بحيث أخضع المخلوقات بعضها للبعض الآخر من طريق قوانين كلية ثابتة ، ومعنى ذلك إنها قد سلبت فاعليتها الخاصة . أن " مالبرانش " ينقد حكمتنا بالعلية على أى اقتران مطرد فى الطبيعة . دون أن نحس بوجود شيء آخر أقوى وأسمى من مجرد ما ندركه أمامنا .

ولا يقف دور العلية عند حد الصلة بين جوهري النفس والجسد ، تلك الصلة التى تعد مظهرا فريدا من مظاهر العلاقة بين الفكر والوجود ، بل يتعدى ذلك إلى دورها الفعال فى موضوع الامتداد المادى .

(ب) العلية والامتداد المادى : Etendue

يذهب " مالبرانش " فى موضوع الصلة بين العلية والامتداد المادى

(1) Entretien 4, p 86

إلى أن القوة المحركة لا تكمن بذاتها في الامتداد المادى لأنه : " لسو
اصطدمت كرتين واحدة بالأخرى فإن الثانية تستمد حركتها من الأولى
وتفيد هذه الحركة ضرورة اصطدام الأجسام طبقا لنظام الطبيعة في اتصال
الحركة ، وهذا يعنى أن الأجسام ليست هي علة الحركة الحقيقية لبعضها
البعثى ، من حيث أنها لا تستطيع أن تمنح ذاتها قدرة ليست موجودة
فيها ، فالقوة المحركة للجسم ما هي إلا أثر للإرادة الإلهية التى تحفظه
دائما " (١) . فالجسم هنا هو العلة الطبيعية لحركة جسم آخر تكون
علته الحركة الطبيعية التى يستقبلها من طريق الجسم الأخير . وينطبق
الحال نفسه على النفوس التى لا توجد ماهياتها الجركية ، التى تعرف وتحس
وتريد كقوة ذاتية فيها ، ومن ثم يستحيل عليها الحصول على المعارف أو
الإحساس بالأشياء إلا إذا استمدت قوتها وإرادتها وفعلها من نور الله ،
الذى تتوجه بإرادته الكلية نحو الخير العام من طريق الانتباه ، الذى
يتصور خطأ أنه علة إرادة وفعل المخلوقات .

ويرى " مالبرانش " أنه من الخطأ تصور التفاعل بين الأجساد
والنفوس كحقيقة ناتجة من قوة إتحادهم ، والقدرة على الإحساس تأتى
نتيجة لاهتزازات . فى المنع باعتباره امتداد مادى . فهل يوجد ثمة
ارتباط ضرورى بين هذا الاهتزاز الصادر من الامتداد المادى وبين
قدرة النفوس على الإحساس ؟ . ولما كان من المستحيل حدوث ارتباط
قوى بين شئ مادى وآخر روحى ، فإن الامتداد المادى يعد هو العلة
الحقيقية لما يحدث للنفس .

(1) Entretien 4. p 37 - 88 - 89.

وحتى لو تصورنا أن الامتداد هو العلة وراء ما تحسه النفس من احساسات ، فإن هذه العلة وغيرها ما هي إلا مناسبات فحسب وليسست هي بالعلل الحقيقية " (١)

ومن جهة أخرى فإن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم في العالم ، وهنا ينتفى الارتباط بين إرادة تحريك الذراع ومجرد حركة الذراع. ذاتها ، فإرادة الحركة بالنسبة لذراع هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعاً لها حركة معينة طبقاً لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس والجسد .

إن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهري النفس والجسد يتوقف على وجود تقابل بين جوهريهما في الفعل مستند إلى قدرة الله المباشرة وحكمة قوانينه . ومن ثم فإنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم ، فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكنه ينتج فحسب من تأثير فعل الله الذي هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة ، أما كافة ما نغترفها من علل فمتما هي إلا

Occasions مناسبات

(1) Entretien 4 p 90.

ج - تصور العلية بين " مالبرانش "

ودافيد هيوم "

إستهيننا مما سبق إلى إنه لاوجود لعلة حقيقية فيالعالم .
فليس ما هو سابق علىالمعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكن فعل الله
هو العلة الأساسية فيالعالم، أما ما نفترضه من هلل فما هي إلا
مناسبات لهذا الفعل .الإلهي .

ويسوقنا البحث في هذا العدد إلى عرض موقف " دافيد هيوم "

David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) فيلسوف عصر الإنارة

الذي كان له هو الآخر تصور في مسألة العلية . فما هو نوع العلية
التي أشار إليها " هيوم " ؟ وهل تتفق أفكاره في هذا العدد مع
ما أشار إليه " مالبرانش " الفيلسوف الفرنسي السابق عليه من
تصور في هذا الموضوع .

يذهب " هيوم " في تفسير العلية إلى أنها ترجع إلى التجربة

Expérience التي تختلف من معنى القوة Force

الذي ساقه " مالبرانش " في هذا العدد . فالتجربة عند الأول هي
التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر علىعلة الماضي

كما نتخيل أن قوة تنتقل من كرة بليارد إلى كرة أخرى فتتحركها .
والحق أن العلية عنده لا تعنى أكثر من شيء يتكرر حدوث
شيء لاحق له ، فإذا حضر الشيء السابق ، فإننا نفكر في حضور
اللاحق ، وعندما يحضر اللاحق ، نفكر في وجود السابق وهكذا دواليك .
في ضوء ما سبق فإن علاقة العلية ترد في مثل هذه الحالة
إلى علاقتي التشابه : *Loi de la Ressemblance* والتجاور
Contiguïté وهما علاقتان أصليتان من قوانين
تداعي المعاني (١) كما أن هذا التفسير السيكلوجي لمبدأ العلية
عند " هيوم " إنما يستند إلى دعامتين سيكلوجيتين هما مبدأ العادة
ومبدأ التكرار ، كما يحدث تأثيرهما عن طريق علاقتي التشابه
والتجاور (٢) .

إن هذا التفسير السيكلوجي الذي برر به هيوم اعتقاده بمبدأ
العية ، يختلف مع ما ذهب إليه " مالبرانش " من ناحيتين الأولى
هى : إرجاع العلاقة العلية إلى التجربة عند " هيوم " وفى حين أن
" مالبرانش " قد رآها علاقة ضرورية *Nécessaire*
والثانية هى ، استبعاد الأول لفكرة الألوهية من هذه المسألة
فى حين قلب تأثيرها على هذا المبدأ عند الثانى (٣)

(١) تتعلق علاقتي التشابه والتجاور بمذهب التخير *Eclectisme*
أو تداعي المعاني الذى يقوم على قانوني: التجاور فى الزمان
والتجاور فى المكان .

(٢) محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ص ١٥١
(٣) Delbos; V: La Philosophie Française p 126.

فى حيز التجربة يجب أن تشابه الحالات التى جربناها ومن ثم
فليس فى وسع التجربة *Expérience* أن تبرهن على
وجوب التشابه بين المستقبل والماضى من حيث أنها ذاتها القائمة
على هذا الافتراض .

ولما كان "هيوم" فيلسوفا تجريبيا فقد اتجه فى تصور
العلية اتجاهها تجريبيا. فرأى على عكس "مالبرانش" أنها تعنى
شيئا قد تكرر بعده حدوث شيء آخر ،حتى أن حضور الأول يجعلنا
نفكر دائما فى الثانى. ولذا يتم تحليل "هيوم" للعينية
بالطابع السيكلوجى. فإن معنى تكرر شيء وحدوث الأول ، ثم
تفكيرنا الدائم فى الثانى فى كل مرة إنما يعنى تدامى بين
الأفكار *Association* - كما يعرف فى علم النفس -
فإذا حدث على سبيل المثال واشتعل لهب اقترنت به أوصاحته
حرارة فإن تكرر وقوع هذا التلازم بين الحدثين وهما اللهب
والحرارة إنما يودى إلى أن تنشأ فى عقولنا علاقة تدامى بينهما
بحيث تودى فكرة أحدهما إلى فكرة الآخر ، وهذا هو تفسير
الرابطة الضرورية بينهما ؛ ومن ثم فقد أصبحت العلاقة بين العلة
والمعلول مجرد عادة فكرية (١).

ومن جهة أخرى فإن "هيوم" يتصور مختلفا مع
مالبرانش - أنه لا توجد شمة قوة مجهولة غامضة ، أو فاعلية
غير منظورة ، تكمن وراء العلية وتنتقل من موضوع إلى آخر ،

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، الفلسفة
الحديثة ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ - الطبعة الأولى ١٥١٠

ولما كان أثر "ديكارت" واضحا على "مالبرانث" في مسألة
"الأفكار الواضحة المتميزة" فقد ذهب الأخير إلى استحالة قيام
المخلوقات بأي فعل بدون مساعدة إلهية مباشرة . وبذلك يتسنى
لنا القول بأن "مالبرانث" قد استبعد أي قوة عليّة من النفوس
أو الأجسام عندما أرجع كل عليّة حقيقيّة إلى الله ولذلك فقد استند
في هذه المحاولة إلى ثنائية "ديكارت" من الفكر والامتداد التي
يتصور معها استحالة أي تأثير من الناحية المنطقية للنفس على
الجسد أو العكس .

وقد صاغ "مالبرانث" مذهبه في العلية وهو يتفق فيه إلى
حد كبير مع المسلمين من الأشاعرة . فقد صاغ الباقلاني الإسلامي
مذهب الأشاعرة بصورة ذرية، فتصور العالم مخلوقا من جواهر
أو ذرات خلقها الله بموجب إرادته من العدم . من حيث أنه العلة
المباشرة لجميع الحوادث التي تطرأ عليه، ولذلك فهو يرى أنه لا توجد
علل ثانوية وذلك لعدم وجود قوانين للطبيعة " ويمثل على ذلك ،
بأن النار لا تحدث الاحتراق " (١) أي أنه ليس من طبيعة الخشب أن
يحترق بالنار، لكن الله هو الذي يخلق الاحتراق عندما يتقابل النار
مع الخشب .

مما سبق يتضح لنا وجود تشابه في موضوع العلية بين
"مالبرانث" وبين الفكر الأشعري الإسلامي ويدل على ذلك وجه الشبه

(١) محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار

النهضة العربية - الاسكندرية ١٩٧٠ ص ١٣٩

(د) العلية مند " مالبراناش " بين تصور " ديكارت "

والأشاعرة المسلمين ..

في ضوء ما سبق رأينا كيف أخذت نظرية العبل المناسبة مكانتها في فلسفة " مالبراناش " ، باعتبار أن الله هو العلة الوحيدة في العالم .

وقد استبعد " ديكارت " هذا التصور المالبراناشي من مجال العلم والميتافيزيقا لكن تصور الأخير لكيفية خلق العالم وكيف أعطى الله المادة حركتها الأولى الأزلية بحكمته اللامتناهية (١) ، إنما يدل على أنه العلة الوحيدة في الوجود الذي ينظم حركة العالم الميكانيكية . وتتجه المخلوقات في رحابة تستنير بحكمة اللامتناهية ، وتستلهم منه حقائق الدين والأخلاق . ولا يفوتنا أن نذكر ونحن بهذا الصدد أن " مالبراناش " قد استفاد من " ديكارت " في هذه المسألة العلية في موضوع حفظ الوجود أو الخلق المستمر

. Création Continué

ومن الملاحظ أن فكرة " الخلق المستمر " لم تظهر فجأة فسي نسق " ديكارت " بدون مقدمات أو أصول ، إذ أنها فكرة مدرسية قديمة . ذهب أصحابها إلى أن حفظ العالم أو تواصله وتواجده إنما يعود " خلقا مستمرا " وقد أخذ " ديكارت " هذه الفكرة من المدرسيين ثم نقلها عنه " مالبراناش " وبلغ بها قمة تصوره من تدخل الإله في العالم في فكرته من العلية .

(1) Entretiens; Entretien, 2 et 8 p 44. et 173

إيمان هذه الفرقة الإسلامية بالعلية إنما قد جعلهم ينكرون الحرية الإنسانية على إعتبار تدخل الإله المستمر في كل فعل من أفعال المخلوقات ؛ ولذا فلا يبقى للحرية أى سند طبيعى أو ميتافيزيقى.

مما سبق نرى أن العلية فى تصور "مالبرانش" لاتخرج عن فعل الألوهية فى الوجود الذى هو السبب النهائى لما يحدث فى العالم من حوادث، وإن كنا نراها فى قالب واقعى، وفى سياق إنسانى نشترك فيه بعقولنا من ناحية، أو بأجسادنا من ناحية أخرى .

....

بين مثال الاحتراق والخشب عند المسلمين والمثال التالى الذى ذكره "مالبرانش" وميز فيه بين نوميين من الامتداد فى الكون أحدهما عقلى والآخر مادى مادى. يتميز الأول بالضرورة والأبدية والشاعة التى تتمثل فى الخالق الذى يشترك مع المخلوق ممثلاً لمادة شائعة هى الفكرة الذهنية لعدد لانهاى من العوالم الممكنة، أما الامتداد المادى فهو الذى تنبع حركته من إرادة الله وليست من الأجسام التى لا تملك ثمة تأثير على بعضها البعض فلو على سبيل المثال تحركت كرة وحركت أخرى مقابلة لها فلن توصل الأولى شيئاً للثانية لافتقارها إلى القوة الذاتية التى توصلها إلى الثانية، لكنهما فى هذه الحالة تكون علة واقعية أو حقيقية فحسب أو (علة مناسبة) تحتم لخالق الطبيعة أن يفعل بطريقة معينة فى مناسبة معينة" (١) فإذا كانت الفكرة الأولى ليست علة لحركة الكرة الثانية، فبيان الاحتراق كذلك ليس أكثر من فعل إلهى مباشر أو أثر مباشر. ولذا تصبح النار والخشب مناسبتين للفعل الإلهى.

١٠ مما سبق يتبين لنا أن الأشاعرة قد حطوا مبدأ الضرورة والمعقولية فى الطبيعة، وأفسحوا المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية فجعلوا العالم مجلى لعملية خلق متجدد (مستمر).

فى ضوء ما سبق من آراء الأشاعرة فى إفساح مجال التدخل الإلهى الكامل فى العالم تبرز مشكلة خطيرة تتعلق بالحرية فإن

(1) Entretien 8 , p 90 - 91 .

الفصل الثالث

العلة بين النفس والجسد

■ تفسير " مالبرانش " للعلة بين النفس والجسد

وهكذا تتأتى معرفة النفس عن طريق الرؤية البسيطة والاحساس
الداخلي . إلا أن جهل الإنسان بمعرفته ذاته يعنى عجزه عن رؤية نفسه
فى الله، وأن العلم المتعلق بالأجسام بين وواضح عن العلم المتعلق بالنفس
ونحن نلاحظ أن " مالبرانش " يقف على نقيض "ديكارت" فى هذا
الموقف ، ففى حين يرى الأخير أن المعرفة بالنفس أكثر يقينا وثباتا
من المعرفة بالجسد محل التغير والتبدل فإن الأول يرى أنه لا يستطيع
معرفة نفسه إلا عن طريق الحس الباطن الذى لا يجدى فى معرفتها بصورة
قاطعة وإنه لكى يعرفها لابد من اختبارها عن طريق الإحساسات والمشاعر
والفكر ، ولذا فإنه يقطع صلة علم النفس بالمنهج الرياضى - الذى برز عند
" ديكارت " - ويتناوله بالمنهج التجريبى .

إن هذه الناحية هى نقطة الخلاف الوحيدة بين " مالبرانش " و"ديكارت"
فى هذا العدد، أما ما يتعلق بالتفسيرات المختلفة بين هذين الجوهريين
فهناك اتفاق بين الفيلسوفين بشأنها .

لقد تناول " مالبرانش " مسألة التمييز بين النفس والجسد عند
" ديكارت " ، وأدلى بدلوها فيها محاولا تفسيرها ، متفقا معه على
تمايز الجوهريين وتباينهما ، يقول فى ذلك :- " يجب علينا ألا نخلط
بين صفات النفس وأحوال الجسد " (١) وبذلك يظهر التمييز الحاسم بين
الجوهريين عند " مالبرانش " . فإذا ألقينا جانبا مسألة " معرفة
النفس والجسد وأيها أيسر إدراك - وهل حقيقة إننا لاندرک ذات النفس
ولا نعلم ماهيتها إلا بالاستدلال ؟ " باعتبارها مسألة اتجه فيها

(1) La Recherche : Tome 11 p 342.

الفصل الثالث

الصلة بين النفس والجسد

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى مشكلة الصلة بين النفس والجسد فى أثناء عرض " موضوع العلية " . وفى هذا الموضوع وقبل تفسير الصلة بين هذين الجوهرين نود الإشارة إلى فكرة "النفس" وماهيتها عند " مالبرانش " ؟

فهو يرى أن وجودها يعد إحدى الحقائق الواضحة التى لا يوجد ما هو أكثر وضوحاً منها^(١) ومن جهة أخرى " فإننا نعلم وجودنا بأوضح مما نعلم أجسادنا ، لكننا لاندرکها فى ذاتها ، ولا نكون منها فكرة أو معنى^(٢) بهذا المعنى يعبر " مالبرانش " عن وجود النفس وجلائها وسهولة إدراكها، فیر أنه يرى استحالة إدراكها فى ذاتها، أو تكوين أى فكرة أو معنى عنها .

يقول الفيلسوف عن النفس : " إن إحساسى الداخلى ينبئنى بوجودى وأنى أفكر ، وأريد ، وأحس ، وألم .. لكنه لا ينبئنى بمن أكون وبطبيعة فكرى ، و ارادتى ، ومواطفتى، بل وبما بين هذه الأشياء من علاقات " .^(٣)

(1) La Recherche : Tome II p 327.

(2) Ibid

(3) Ibid

الحيوانية" (١) . ذلك لأن النفس موجودة في الأصل في جزء من المخ وهى تعمل على الاتصال بين أعصابنا (٢) .

وينتهى الفيلسوف من هذه المسألة إلى تصوره الطريف في الآلية - متفقاً في ذلك مع "ديكارت" - فيذهب إلى أنه إذا وضع جسد بدون نفس فيما يشبه وضع الجسد السليم الكامل، فإنه يصبح قادراً على القيام بجميع الحركات التي تصاحب انفعالاتنا ، وتبدو الحيوانات على هذه الصورة فهي لا تعدوا أن تكون مجرد آلات خالصة" (٣) .

وينسحب هذا التصور الآلى بدوره على الأجساد ، التي يرى أنها آلة يجرى فيها سيال خفيف يعرف بالأرواح الحيوانية Les Esprits Animaux التي ينجم عنها آثار لامتناهية في مسألة الصلة بين النفس والجسد . إن هذه النتائج والآثار المترتبة على الصلة بين الجوهرين هي ما عجز "ديكارت" عن تقديم حل مقنع لها فأرجعها إلى غدة فيسولوجية ممثلة في الغدة الصنوبرية Gland Pinéale التي تقوم بالربط والوصل بين النفس والجسد . ولم يتعدى تفسيره حدود الجسد . أما " مالبرانش" الذي أراد أن يفتح حلاً معقولاً لهذه الصلة فقد لجأ إلى الألوهية باعتبارها علّة حدوث ما يجرى في العالم من حوادث ، فما يمكن تسميته عللاً على الطبيعة ما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي ، القادر على إحداثها في الأصل . " إن العلية عند " مالبرانش" تبدو على هذه الصورة تطويراً " لنظرية المناسبات " التي ظلت كامنة بغير وضوح في ميتافيزيقا

(1) La Recherche : p 49.

(2) Ibid , Tome I p 26.

(3) Ibid

الفيلسوفين اتجاهين متعارضين كما سبق أن أشرنا، لوجدنا أن هناك اتفاقاً عاماً حول مبادئ هذه المشكلة التي ورثتها فلسفة "مالبرانش" عما ورثته من مشكلات ألقتها فلسفة "ديكارت" لمن لحقوها.

إن مسألة التمييز بين جوهري النفس والجسد هي قضية ديكارتيّة الأمل إذ الفكر والامتداد جوهران منفصلان^(١) وقد أبرز "مالبرانش" هذا التصور في قوله "تبين لي بعد تفكير عميق أن الفكر جوهر النفس، والامتداد جوهر المادة ومن ثمة يستحيل تأثير أحدهما على الآخر" (٢).

ويرى "مالبرانش" أن النفس تتكون من قوتين الأولى: تتمثل في العقل الذي تتعدد وظيفته في القدرة السلبية على استقبال المعاني، أما القوة الثانية فهي سلبية وإيجابية معا وتمثلها النفس التي لا تنتشر - لا تسرى - في الجسد ولا يستقبل أي إحساس في اتحادها بها بل يظل منفصلاً عنها. ولذا فإنها لا تستطيع امتداد أو حركة، كما أن الجسد من جهة أخرى لا يحس شعوراً تحس به النفس ومن ثم ينشأ فصل كامل بين طبيعة الجوهريين "ولا يتم اتحادهما إلا عن طريق صلات طبيعيتين متبادلتين للمعاني النفس وانفعالاتها، مع تأثيرات المنع وحركات الأرواح

(١) يتفق "مالبرانش" مع "ديكارت" في مسألة الامتداد غير أن الأول يجعله روحياً في الله .

Brehier; E : La Philosophie et Son Passé
Paris 1910. p 89.

(٢) La Recherche : p 347.

احساس معين " (١) وهو أحد قوانين اتحاد النفس والجسد .

وهكذا يتضح من نصوص الفيلسوف دور الألوهية المتواصل فى إيجاد الصلة بين النفس والجسد ، فليس لأحدهما تأثير على الآخر " إذ لو كان للجسد قدرة على التأثير فى نفسى بنفس الدرجة التى أحس بها فسوف يصبح أسمى وأشرف من النفس متميزا بقوة هامة وعجيبة . (٢)

إن مسألة التمييز بين النفس والجسد ، من الموضوعات التى تتدخل فيها الألوهية بمصفة مباشرة كى تخلق صلة بينهما . لكن هذه الصلة ستتحول عن طريق الخطيئة الأصلية إلى خضوع وتبعية من النفس للجسد حسبما تتطلبه " إرادة الله الكلية من ملل مناسبة ، تخلقها هذه الإرادة العليا ، بل تصبح علتها الوحيدة فى العالم .

إن " مالبرانث " يذكر العديد من الأمثلة التى تبرهن على فعالية هذه الإرادة . فهو يرى أن حركة رفع ذراعه - مثلا - إنما تحدث بتدبير من الله ، وكذلك سقوط الإنسان بسبب ارتطامه بحجر على الأرض ، أن مجرد وجود " حصة " ملقاة على الأرض أمامى يجعلها علة طبيعية لتعثرى فى حال معادفتها للطريق ، غير أن إرادة الله الكلية هى العلة الميتافيزيقية لسقوطى ، التى أرادت لى أن أتعثر بإرادة جزئية أو على - حد تعبير جوييه - " دون أن أستعير من الطبيعة أية أداة " (٣)

(1) Entretien 4. p 88 - 89.

(2) Ibid p 86

(3) Gouhier ; H: La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse p 44.

"ديكارت" . إذ يتصور "مالبرانش" أن استحالة التأثير بين جسد أو نفس على جسد أو نفس آخر، بدون حدوث تأثير متبادل بينهما، إنما تمثل حالة جزئية من حالات استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة، ومن ثم فليست الأجساد علة النفوس أو العكس .

■ تفسير "مالبرانش" للعلة بين النفس والجسد :

هكذا اتجه "مالبرانش" لحل مشكلة "ديكارت" من العلة بين النفس والجسد بنفى إيجابية كل منهما على الآخر لاجفاً في ذلك الجنس نظريته في "الرؤية في الله" و "العلل المناسبة" .

وقد فسر "مالبرانش" هذه العلة في "أحاديث في الميتافيزيقا والدين" بقوله : "يستحيل وجود علاقة عليية بين جسد وآخر ، ذلك لاستحالتها بين جسد ونفس" (١) بل يغالى في هذا الرأي إلى حد "تصوره انكار وجود علة بين جسد وآخر أو نفس وأخرى لانعدام الفاعلية الخاصة في كل منهما على التأثير في الأخرى" (٢) ويعطى مثالا لذلك بحركة الغط على العينين التي ينتج عنها رؤية العيين لغوء ما لوجود له على الطبيعة . ويرجع ذلك إلى سببين أولهما : الايمان والشعور القوي بوجود الله الخالق لقوانين اتحاد النفس والجسد وثانيهما : ما ينتج من القوانين الطبيعية من مؤثرات تصل إلى المخ طبقا للقانون الذي يقول : "إن ضغطا أو اهتزازا معيناً يعقبه

(1) Entretien 4. p 88.

(2) Entretien 4. p 88 - 89.

هكذا تبدو الألوهية هي علة ما يجرى في العالم من حوادث وعلة اتصال عناصر الامتداد والفكر المنفصلة بعضها عن البعض الآخر. لذلك ترجع لها كل فاعلية حقيقية في نطاق الوجود، وكل صفة تجمع بين الفكر والامتداد ، أما وجود الأشياء المشخصة ، المحسوسة - الجزئية ، فهو ثانوى يتخذ صفة " العلة المناسبة " .

وتتدرج العلة بين النفس والجسد التى تفسر بالتوازي أو التقابل في نطاق فاعلية ارادة الله الكلية . بما يفسر معه أن ما نراه في النفس الإنسانية ، من معانى (١) وحركات إرادية ، في حال اتصالها بالجسد ، إنما تحدثها ارادة الله . وهنا يبرز دوره الجوهرى في خلق العلة بين جوهرى النفس والجسد من طريق ما تخلقه إرادته المنفذة الفعالة من مناسبات .

(١) يذهب " مالبرانش " إلى أن الفكر جوهر النفس - وهو موقف مأخوذ أصلا من " ديكارت " - الذى يرى استحالة وجود نفس لا تفكر بالرغم من وجود نفوس لا تحس أو لا تريد . ولذا يصبح المعنى وحده هو جوهر النفس ، أما عدا ذلك من نواحي التفكير المختلفة مثل الاحساس أو التخيل فما هي إلا تغيرات يمكن أن يحسها الفرد دون أن يعتريه أى تغير لأن الإرادة من صفاته الدائمة سواء اتحد بالجسد أو انفصل عنه . وحيث أنها ليست صفة أساسية بالنسبة له فمن الممكن أن يتصور الإنسان معنى بدون إرادة تماما ، كما يتصور جسما بدون حركة لذلك فإن قدرة الإرادة تنفصل عن المعنى . والإرادة عند " مالبرانش " فعلا من أفعال النفس يعرفها بأنها : الدافع أو الحركة الطبيعية التى تدفعنا نحو الخير اللامتناهى بصفة عامة .

الباب الرابع

مشكلة المعرفة

(الإستمولوجية)

مقدمة

- الفصل الأول : نظرية المعانى .
- الفصل الثانى : الرؤية فى الله .

✻ تعقيب وتحليل

مشكلة المعرفة

مقدمة :

إذا كان الجوهر الإلهي عند " مالبرانش " هو علة ما يحدث في العالم من حوادث ، وهو خالق العلة بين جوهري النفس والجسد ، فهو أيضا مؤسس المعرفة ، وسندها الأول ومعياري صحتها . وكلما اقتربت المعرفة من اليقين ، فإن علامة صحتها تكون في انبثاقها من المعين الإلهي ، مما يؤكد بأن المعرفة التي نراها في الله هي تلك التي تتسم بالجلاء والوضوح والتميز ، ويتبع هذا أيضا أن أي معرفة غامضة أو متناقضة فإنها تزداد ابتعادا عن المعدر الإلهي كلما تناقضت درجة اليقين فيها ، ويدخل تحت هذا النطاق سائر معارفنا الحسية .

ويبدو أثر " أوغسطين " بعبارة على " مالبرانش " فيما كان يذهب إليه " من أنه لاسبيل إلى الفهم بغير الإيمان " فقد حذا الأخير حذوه فرأى أن الإيمان هو طريق العقل والفهم ، وأن الدين هو منبع الحقيقة ، التي يستحيل بلوغها بدون الإيمان .

وبالإضافة إلى أثر " أوغسطين " على نظرية المعرفة عند " مالبرانش " نجد ثمة تأثير لفكر " ديكارت " أيضا في هذا الصدد ولا سيما في مسألة انبثاق المعرفة من المعين الإلهي ، وما يلزم عن ذلك من ضرورة تمييزها بالوضوح ، والجلاء ، والتميز . ويجدر بنا ونحن نعرض لمسألة المعرفة عند " مالبرانش " أن نتناول مسألتين أساسيتين فيها الأولى وهي نظرية المعاني ، والمسألة الثانية هي الرؤية في الله . وسوف نتتبع مفهوم كل موضوع منهما مع إلقاء

الفصل الأول

نظرية المعانى

(من حيث رؤيتها لكل شيء فيه) ولذا فإن معرفتهم بالحقائق تكون
ضعيفة ومفطرية. (١)

والاتحاد بالله ، كمال للنفس وسمو بمنزلتها ، لأنها في هذه
الحالة الإلهية تدرك الحقيقة ، وتعشق الغفيلة ، لكن ما يعتربها مسن
نفس واضطراب يرجع إلى انقيادها للجد الذي ما أن تتعلق به حتى تفجر
من رؤية المعاني في الله الذي يحفر فيها يستمولوجيا .

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيرا وتنقية من شوائب
الأنواء والشهوات وذلك بتخليصها من قيود البدن ، ولا يحدث هذا التطهير
إلا بالانتباه .

والانتباه **Attention** هو سبيل النفس في الحصول على
المعرفة ، وهو يختلف من الحس الديكارتي **Intuition** العقلي
متخذا صورة صوفية تفقد فيه النفس إيجابيتها ، وتصبح في موقف سلبي ،
تتوجه بنية خالصة ، وفي انتباه تام ، يعتبر صلاة إليها تتوجه بها إلى
خالقها ليمنحها المعرفة ، التي تجعل مباشرة بإشراق حضوري ، لا تجد
فيه النفس أي صور للاستدلال ولا للمنطق ، إنما ترى من خلاله المعاني
التي تعد نماذج **Archetype** أزلية للموجودات ، ذات
طبيعة إلهية .

ولا تبلغ النفس كمال المعرفة ، إلا بطريق المعاني ، في حالسة
اتحادها بالله فهو المحط أو المدى الذي تشغله النفوس ، كما أنه يمثل

(1) La Recherche : Tome II p 172.

(الفصل الأول)

نظرية المعانسي : Les Idées

يتحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التي تشمل معرفتها بالموضوعات المتجهة إليها اتحاداً مباشراً والتي لا تتغير هذه والمعلوم بهذه الموضوعات هي المعانسي . **Les Idées** هي تلك التي تعرف النفس من طريقها حقائق الوجود ، كما يعرف العقول بها ما عليه عليه الوحي من أمور العقيدة ، وهذه المعانسي هي التي يستمولجى في النفس من حيث كونها الموضوعات المباشرة لها ، التي تنتم بطابع إلى لحضور الالبدائم بالنفوس ، واتحاده الوثيق ،

ويرى " مالبرانش " أن الكمال الإنساني إنما يتأتى من طريق الاتحاد بالله . يقول : ان ما تتطلى به النفس من الكمال إنما يتأتى من معرفتها الحقيقة ، وحبا الفيلة وذلك لاتحادها بالله ، وعلى النفس من ذلك . فان ما يعتريها من نقص واضطراب في الأحاسيس لشاعر إنما ينتج من خضوعها للجد^(١)

ولا تقتصر مسألة الاتحاد بالله عند " مالبرانش " على النفوس الإنسانية فحسب بل تتعداها إلى نفوس الشياطين ، فيرى أنهم لا يفعلون إلا بصورة كاملة لعجزهم عن ادراك أية حقيقة ضرورية بدونها ، وأنه ينبى إلى أن رؤيتهم ناقصة لأنها لاتعنى رؤية لذات الله

(1) Entretien , Ent 2 p 46.

فى نظر الناس خرافة ، لكنها تشير فى حقيقة الأمر إلى اهتمام العقل بالله ، ومحاولة معرفته باعتبارها أكمل وأسمى معرفة يحصل عليها . فالله لا يرى الحقيقة كما نراها نحن ، بل يراها فى جوهرها ، كما أننا من جهة أخرى نكون فى محاولة مستمرة لرؤيتها فى هذه الذات الإلهية . وعلى الرغم من أن الله يهب مخلوقاته المعرفة بنظام الطبيعة ، لكنه لا يكشف لهم جميع أسرارها حتى تصبح عقولهم على استعداد دائم للخضوع للإيمان . وهو هدف " مالبرانش " الدينى من فلسفته الذى يجعله يذهب إلى الاعتقاد بأن حالة تفكير الإنسان وما يحتويه عقله من ذكاء إنما تشبه إلى حد بعيد " التفكير الإلهى " من حيث أن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماما " (١) .

فهم لا يستطيعوا

رؤية الأشياء من مجرد وجودها بل تحمل رؤيتهم لها من طريق ما يقذفه الله من نور فى نفوسهم فيرونها كمعان معقولة ، تبدو للعقل مثلا ، أو نماذجا روحية للأشياء ، بحيث يستطيعون التمييز فيها بين علاقات مقدار ، وعلاقات كمال (٢) ، وهى ما تكون فى استقلال عن عقولنا

(١) La Recherche, Tome III p 144.

(٢) يرى " مالبرانش " أن علاقات المقدار هى علاقات معانى من نفس النوع كالعلاقة بين إصبع القدم ومعنى القدم ، ومنها معانى الأعداد وتستخدم فى العلوم النظرية ، أما علاقات الكمال فهى علاقات بين معانى مختلفة كالعلاقة بين النفس والجسد وهى لا يمكن قياسها ، ولا تقبل أى تحديد كمى ، فلا تبين مقدار الكمال ودرجته ، ونستطيع أن نشق منها قواعد عملية يحقق اتباعها الخير المشترك ومشال ذلك : يجب أن نحب العدالة ، طاعة الله فوق طاعة الناس . .

La Recherche Tome I p 366.

الملاء مكان Espace الأجسام المادية ، فترى النفوس التى
تنتشر فى الملاء الإلهى المعانى فى الله ، الذى ما أن تتحد به وترأها
حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ، ونظام الطبيعة المثالى
ذلك لأن المعانى مثالية ، متقدمة فى الوجود على الأشياء تقدم المثل
الأفلاطونى على أفرادها . (١)

ويعنى تصور " مالبرانش " فى أن الله هو المحط أو المدى الذى
تشغله النفوس أنه متحد بنفوسنا بطريقة يمكن القول معها بأنه (مكان)
الأرواح كما يكون الفضاء هو مكان الأجسام المادية ، فيستطيع الذهن
رؤية الموجودات التى يمثلها الله .

وعلى الرغم من قول " أوغسطين " : " بأن الذات الإلهية لا تحتوى
إلا على الأشياء الثابتة والكاملة . فإن " مالبرانش " يهدف إليها
وجود الأشياء المتغيرة والقابلة للفساد ، لذلك تصبح رؤيتنا لأشياء
الخارجية غير واقعية لأن حواسنا لا تعرفنا أية حقيقة يتوقف عملها
على حفظ أجسادنا ، ودليل ذلك أن جمال العدالة لا يحس به ، ولذا
فيجب علينا أن نلتزم بالقاعدة التى تقول : " باستحالة معرفة الأشياء
فى ذاتها عن طريق الحواس ، لأنه لا توجد رابطة ضرورية بين وجود فكرة
فى ذهن الإنسان ، وما يمثلها فى الواقع الخارجى ، فنحن لانملك أية
معرفة يقينية إلا للوجود الإلهى الذى نعرفه بذاته ، ونراه برؤية

حالية مباشرة Une Vue Immédiate et Directe

فهو الذى ينبير عقولنا ، ويجعلها قادرة على إدراك جميع حقائق
الميتافيزيقا والرياضة البحتة ، وسائر العلوم الكونية ، التى تبدو معرفتها

(1) Recherche, Tome 11. p 365.

وفى نظام نموذجى متصاعد ، لذلك فإنها تصبح أكمل من المخلوقات
يقول " مالبرانش" فى هذا الصدد: " تعد هذه المعانى أسى وأرفع مرتبة
من الأجسام ذاتها ، لذلك فالعالم العقلى يبدو وقد شمله الكمال بدرجة
تفوق ما يوجد منه فى العالم المادى والدنيوى" (١)

ونحن نلاحظ مما سبق أن " مالبرانش" يحدو حدو "ديكارت" الذى
ينكر وجود تشابه بين حواسنا وبين الأشياء ، فنحن لانستطيع أن
نرى الأشياء بحواسنا كما هى موجودة على الواقع ولذا فقد فسر
الادراك Perception على أنه عملية مفسرة وبناءة
وقد سار " مالبرانش" فى هذا الطريق إلى أقصى مداه فذهب إلى إنكار
قيمة الحواس فى تعرفنا على الأجسام التى نعرفها من طريق ما يخلقها
الله فىنا من معانى ، تعجز نفوسنا لقصورها عن خلق أى معنى منها
مهما بلغت من قوة ، لأن الله وحده هو القادر على خلقها ، وعلى إيجادها
فىنا فى كل لحظة " ، وقد لا يوجد لها فى عقولنا فى أى لحظة نحتاج
فيها إليها " (٢)

وهكذا يتبين لنا مما تقدم أن الله هو خالق المعرفة ومؤسسها
وستد يقينها ووضوحها .

ويقودنا موضوع المعانى إلى بحث مسألة الرؤية فى الله " باعتبارها
الركيزة الثانية بعد المعانى فى بحث مشكلة المعرفة عند " مالبرانش"

(1) La Recherche : Tome I p 343.

(2) Ibid P 390.

الفصل الثاني

الرؤية في الله

■ تعليق وتحليل

عندما ينظر الانسان إلى النجوم ؟" (١) إن " مالبرانث " يرى خطأ مثل هذا التصور لأن النفس ترى النجوم في العقل مادامت لاتخرج من الجسد الحالة به ، لكنها تراها من حيث هي معنى ؛ لذلك ينبغي لكى نعرف الشيء من أن نتحد أو نرتبط به .

ويعبر " مالبرانث " عن هذه الحركة التى تدفع النفس نحو الشيء لكى تتحد به فى عملية المعرفة " بالرؤية فى الله " (٢) ونعنى ^{بالحسنة} الحسنة العقل مع الله - ولذا فانها تهدم أهمية الحواس - ويصبح دخول " المعنى " بين الشيء المعروف والروح العارفة قد حطم معه كل صلة يمكن أن تحدث بين المعنى والشيء ، فإذا ما أدخلت " الرؤية فى الله فى تكوين القضية فسوف يصبح تساؤلنا هو : كيف نعرف معان الأشياء ؟ لا كيف نعرف الأشياء بحواسنا إذ أننا لانعرفها بطريق المعرفة المباشرة ، بل عن طريق العالم العقلى بماله من صلة قوية بنا .

مما تقدم يحق " لمالبرانث " أن يكون فيلسوفا روحيا عقليا مثاليا على حد قول " جوييه " الذى يقول عنه : - " لقد عبر "مالبرانث" عالم الحسيات والصور فلم ير فيه سوى المظاهر. ثم اصطدم بعد ذلك بالمعانى وهى لاتقاوم ولا تتغير " (٣)

أما ما يتعلق برؤية الامتداد المعقول فى الإله . فان "مالبرانث" يراها جزءا من المعاملة مع العقل الالهى ، فليس شمة وجود ضرورى

(1) La Recherche : Tome I p 378.

(2) Ibid

(3) Gouhier; H, La Philosophie de Molebranche
p 213

الفصل الثانى

الرؤية فى الله

عرضنا للنظرية المعانى ، وفسرنا طبيعتها، وما تنطوى عليه من مثالية ومعقولية. وفى هذا الموضع نتساءل من كيفية رؤيتها وهل فى إمكان الانسان أن يراها فى ذاتها ؟

يذهب " مالبرانش " فى تفسير هذا الموضوع إلى استحالة رؤية هذه المعانى فى حد ذاتها. ذلك لأن النفس لا ترى الأشياء الطبيعية فى ذاتها، ويصور هذه الرؤية فى كتاباته فيقول: " إن النفس لا تخرج من الجسد كأنها ذاهبة فى نزهة فى السماوات ، كى تتأمل هذه الأشياء، بل الحقيقة أن هذه المعانى حقائق موضوعية لأنها خارجة ومستقلة عنا، ومن ثم فلكى نعرف حقائق الأشياء يجب أن نتحد أو نرتبط بمعنى هذا الشئ فى ذاتنا " (١) وبهذه المناسبة يقول " مالبرانش " يعنى بهذا الشئ " هو الشئ المباشر أو الأقرب إلى النفس " ، إنه الشئ الذى يلمس النفس - بمسها - أو يغيرها. (٢)

ومن ملاحظة نعوص " مالبرانش " يتبين لنا استحالة ادراك أى شئ خارج حدود النفس ، ما لم نتحد بمعنى هذا الشئ الخارجى الموضوعى فى ذاتها . يقول الفيلسوف فى تفسير ذلك : " هل من المعقول أن نرؤيتنا لشئ ما تعنى أن نفوسنا قد ذهبت فى السماء حتى يتسنى لها معرفة ذلك الشئ ؟ وهل حقيقى - على حد تعبيره - أن النفس تصبح فى السماء

(1) La Recherche : p 399

(2) Ibid

ديكارتية من الدرجة الأولى استمدها " مالبرانش " من فلسفة "ديكارت" ومن متابعته لمنهجه الذى أعجب به أيما إعجاب وتبرزنصوص "مالبرانش" وهى منظوية على الأسلوب نفسه والأفكار الديكارتية نفسها الذى يصرح فى مؤلفاته بأنه قد تابعه فيها ، وأيده فى تفسيرها الى حد كبير . يقول فى هذا الصدد : " ينبغى علينا إدراك الأفكار الواضحة والمتميزة ، التى لايمكننا الوصول إليها إلا بتحليل المركب منها الى آخر بسيط " (١) وهو يعبر من فكرته هذه بصورة أكثر وضوحا فى " البحث " من الحقيقة بقوله : " ينبغى على الإنسان إذا شرع فى البحث أن يبدأ بالأفكار البسيطة والأكثر فهما فى سبيل الوصول الى تحليل الأفكار المركبة ، لذا يتسنى له من خلال البحث أن يولى اهتماما للأفكار البسيطة الواضحة بذاتها " (٢)

ومن النظر إلى هذه النصوص نلاحظ اهتمام "مالبرانش" بالفكر الواضح المتميز ، وبالطريقة المثلى التى يضمن بها بلوغه . كما يتبين لنا من خلالها أثر فكر "ديكارت" واضحا ، فالنص الثانى فى مضمونه لا يتعدى المعنى الذى تشير إليه القاعدة الثانية من قواعد "ديكارت" فى المنهج وهى المعروفة " بقاعدة التحليل " ولم يتوقف الأمر به عند حد استمداده من فكر " ديكارت " ، بل تعدى ذلك الى هجومه على المعرفة عند "أرسطو " والسخرية منها تأسيسا بديكارت من قبله .

(1) La Recherche : Tome 11 p 312

(2) Ibid

للأجسام كما أنها لا تؤثر على العقول ، ولذا فإن الامتداد المعقول الذى نراه فى الذهن ، هو الذى نراه فى الأجسام وهذه المسألة هى ما دعت " أرنو " فى دراسته عن " الأفكار الحقيقية والأفكار الراضفة " إلى مناقشة " مالبرانش " وتفنيده فى تصوره عن وجود مخلوقات خرافية - وهمية - لاجدوى منها تعرف باسم " المعانى " ، لأن المعرفة بالأشياء ، وهى العملية الأساسية للعقل إنما يرجعها الإنسان بطريقة خطأ إلى " الرؤية فى الله " تلك الرؤية التى لا تحتاج إلى وسائط والتى تميز بين المعانى باعتبارها عمليات فى عقلنا من جهة ، وباعتبارها لمغامين موضوعية من جهة أخرى .

وهكذا يتبين لنا أن الفيلسوف قد دفع بالاتجاه العقلى إلى أقصى مداه عند ما اتخذ الإله دعامة لنظريته فى المعرفة ، وهذا الحال نجده عند " ديكارت " . فمن أين تأتى عقل المعرفة اليقينية المتميزة لو لم يكن هناك إله يمدنى بالمعرفة اليقينية . لذلك فإننا نرى أن " مالبرانش " وهو يفسر نظريته فى المعرفة ، إنما قد توسط بين سابقه - ديكارت - الذى استخدم القدرة والصدق الإلهى ضمانا لصدق المعرفة وبين " سبينوزا " الذى كان يرمى إلى المطابقة الكاملة بين الصورة المعقولة ، والواقع المعروف ، بوضعه للأفكار العقلية الخالصة فى الماهية الإلهية ذاتها .

ننتهى من عرض موضوع الرؤية فى الله كسند للمعرفة عند " مالبرانش " ونتناول مسألة هامة أخرى تتعلق بهذا الموضوع ، هى مسألة الأفكار الواضحة والمتميزة وأول ما نلاحظه فى تفسيرها أنها

مشقة في سبيل هذا البحث إذ يكفيه ما تمليه عليه أفكاره المتميزة الواضحة من اليقين ، فالأفكار الغامضة لا تنطوي في الغالب على الصدق والبداية التي تدفع النفوس المنتبهة إلى ادراك الحقيقة " (١)

ويبرز معنى الانتباه واضحا من خلال تحليل هذا النص الذي يهيب بمن يبحث عن الحقيقة البحث عنها في ذاته وهنا فلا مشقة ولا عناء في السعي إليها ، ولا جهد في الحصول على لذتها الروحية ، لأنها تتكشف إثر الانتباه الجاد المخلص الموجه للخالق ، والذي يعمل بذات المنتبه إلى ثور الحقيقة الفياض .

وهكذا يرى "عالمبرانش" أن الميتافيزيقا الحققة هي التي تدفعنا إلى تأمل العمل الإلهي ، فتسمو بنا لرؤية الحقيقة (الواقع) عن طريق الانتباه ، الذي يختلف عن الحدس العقلي الديكارتي ، فهو عند الأول يتخذ طابعا صوفيا ، بينما يتسم عند الثاني بالطابع العقلي .

والنفس الانسانية عنده تتحول بفعل الانتباه إلى نفس سلبية تتوجه إلى الله في خشوع وانتباه تام كأنها صلاة تفرع بها إلى خالقها حتى يهبها المعرفة ، التي هي درب من الاشراق الحضورى ، تتلاشى فيه جميع صور الاستدلالات العقلية . (٢)

والاشراق الحضورى الذى يحدث في عملية المعرفة ، إنما هو استمداد وتأثر بالافلاطونية المحدثه ، تدرك النفس من خلاله النماذج الأزليسة للموجودات كما تبصر الأشياء كمعان معقولة ، وهي لا تحصل على هذه

(1) La Recherche : T, 11 p 11

(٢) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ص ١٠٤

يقول " مالبرانش" فى هذا الصدد : " إن كتب "أرسطو" الثمانية عن الطبيعة ، ما هى إلا منطق خالص لا يعلم فيها الفيلسوف إلا اصطلاحات عامة ، فهو يبحث فى العديد من الموضوعات التى لاجدوى منها ولا تعبر بمصطلحاته الا عما هو حسى فامض ، متصورا بذلك أن فكره يجيب فى كلمتين على عدد لا متناه من المسائل" (١)

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مدى اتفاق الفيلسوفان- "مالبرانش" و " ديكارت" - فى هجومهما على فلسفة "أرسطو" باعتبارها لا تقدم جديداً أو مفيداً للمعرفة الانسانية كما تتعطف بالحسية والغموض .

بهذه الكيفية هاجم " مالبرانش" المعرفة الأرسطية ، وأقام بدلا منها المعرفة الهندسية للطبيعة المادية . النابعة من "الرؤية فى الله" أى رؤية الامتداد المعقول الذى هو المعرفة اليقينية التى تمكن العقول بما تنطوى عليه من معانى واضحة متميزة عن صفات المادة ، ولوجود علاقات واضحة ومحددة من الوصول إلى نتائج إيجابية واضحة ومتميزة وهذا هو ما نسميه علما قبليا *Apriori* وهو لا يستطيع تطبيقه فى معرفتنا لذاتنا .

إن الفيلسوف يعزى وضوح الفكرة وتميزها إلى الإنتباه الذى هو الشرط .اللازم والضرورى للمعرفة الواضحة المتميزة ، كما يراه طريق " الميتافيزيقيا الحققة " . فالإنتباه فى ضوء ما سبق هو شرط المعرفة الواضحة المتميزة الخليفة بعقل الإنسان وفكره . يقول "مالبرانش" فى هذه المناسبة : " ينبغى على الباحث من الحقيقة ألا يتصور جهدا أو

(1) La Recherche: Tome 11 p 313.

تعقيب وتحليل :

فى ضوء مرضنا لمسألة الرؤية فى الله يمكننا الإشارة إلى هذه الملاحظات التالية :

(أولا) مما سبق نرى أن " مالبرانش" قدرد كل شىء إلى الله مناقضا " أرسطو" والمدرسيين الذين رأوا أن الأشياء هى التى تطبع صورها فى النفس . لكن "مالبرانش" يرى استحالة تأثير الأذنسى على الأعلى (الأسمى) . وقد سبقه إلى هذا رأى كل من " أفلاطون" و "أفسطين" . ورؤية الأشياء تعنى عنده أن الموضوعات المباشرة لأذهاننا حين ترى الأشياء ، فانها لاتراها فى حقيقتها (فى الواقع) بل ترى أو تحس شيئا متحدا بنفوسنا اتحادا وثيقا ويطلق على هذا الشىء إسم الفكرة *Ideé* غير أنه يجب ملاحظة أن ذهننا لايمكن أن يتقبل أية أفكار غريبة أو مختلفة عنا أو بعيدة عن إدراكنا .

(ثانيا) إن الدور الذى تلعبه الحواس فى عملية المعرفة بصفة عامة لايفيد فى شىء عن معرفة العالم ، فالإدراك الحسى ليس الوسيلة المباشرة للتعرف على الأشياء . بل أن دوره يقتصر على مجرد الإشارة والتنبيه إلى العلاقات التى تربطنا بالأشياء التى تحفظ حياتنا العملية ، وإذا حللنا موقف " مالبرانش" بصورة أكثر دقة ، وجدنا

= وإرادات جزئية فى ظل قوانينها إلا إذا تطلب النظام أو سمح بذلك لأن فعل الألوهية يحمل دائما طابع صفاتها الثابتة اللامتناهية .

La Recherche : T. II p 466.

المعرفة إلا باتحادها بالله الذي يكشف لها حقائق الكون الأبدية، ونظام العالم الثابت المعقول **Intilligible** .

وهنا يبرز دور الألوهية واضحا في مسألة "الانتباه" الذي هو الشرط الضروري للمعرفة التي تدرك النفس^(١) من خلاله نماذج الموجودات الأزلية، ونظام الكون وسائر المعارف الإنسانية .
لذا يحق لنا القول بأن الألوهية هي منبع المعرفة^(٢)، وسند يقينها، ومعيار ما تنطوي عليه من فكر واضح متميز.

(١) قسم الفيلسوف الفكر إلى ثلاث قدرات يستقبل بها معانيه من الله بطرق ثلاثة، أو عن طريق ثلاثة أنواع من المعاني هي :-
أولا : معاني حسية أي تتعلق بالحواس **Senses** وتستقبل مختلطة بالحسيات فتسمى معان حسية أو مختلطة بالحواس
ثانيا : معاني خيال وذاكرة **Mémoire - Imagination**
وهي معاني تستقبل من الله مختلطة بصور وينتج عنها احساسات ضعيفة مشوشة .
ثالثا : معاني عقلية خالصة أو (فهم) **Entendement ou**
Esprit Pur : وهي معاني تستقبل خالصة نقية لا تشوبها الحواس .

La Recherche, Tome I p 452

(٢) يذهب "مالبرانش" في تفسير الصلة بين المعرفة والمعاني إلى أننا لانرى الأشياء في ذاتها عن طريق معانيها، لأننا نراها في الواقع . غير أنه أحيانا ما نرى أشياء لا وجود لها في الواقع، مما يدل على أننا نراها في معقولية وتميز كامل أكثر مما نتوهم إدراكنا لها بالحواس
والحق أن الألوهية إذ تهب المخلوق القدرة على الرؤية فإنها تطبق قوانينها الأزلية المنظمة الكلية، التي تفعل من خلالها في صورة منظمة متكاملة وهي إذ تفعل ذلك فانها لاتصنع معجزات ولا تسلك =

إن عدم تطابق النفس وهى شئ متناه ، مع المعانى وهى شئ لامتناه ، كلى سام ورفيع ، يدفع إلى القول بأن الاخيرة متناهية،ولما كان هذا الافتراض الأخير مستحيل ، فان " مالبرانش" يفترض أو يصطنع تبريرا لهذا التطابق الحادث بينهما لا يرجعه إلى الله القادر على كل شئ .

وإذا كان هذا الموقف هو سبيل " مالبرانش" إلى وضوح المعرفة ويقينها عن طريق الرؤية فى الله . فان "ديكارت" من جهة أخرى يرى أن المعرفة الكلية والأزلية موجودة فى حقائق أزلية ، فطرية منذ الأبد يبلغ الانسان عن طريقها اليقين الكامل فى العلوم والرياضة .

إن محاولة "ديكارت" التأكيد على فطرية المعارف فى الذهن، وخلق الإله الأزلى لها إنما يعطى لأفكار العقل - إذا أحسن قياده - مفتاح الصدق واليقين وهذه المحاولة تجد وجه شبه مع ما اصطنعه " مالبرانش" من محاولة تمثل معانى أو أفكار لامتناهية، تصبح بقدرة الله فى حال تطابق مع الذهن الإنسانى المتناهى، فى سبيل تحقيق هدف المعرفة الأسمى فى الصدق والموضوعية .

(رابعاً) يرى " مالبرانش" أن الذات الإلهية هى ما "نرى فيها" يقصد بذلك أننا نرى معانى الأشياء المادية ، والحقائق الكلية الضرورية من خلال هذه الذات . وإذا كان المخلوق يرى معانى الأشياء المادية فى الله ، فهل يوجد لله معنى يمثله ؟

يجيب " مالبرانش" على ذلك : بأنه لا يوجد لله معنى يمثله من

أنه ينتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها "ديكارت" ، الذى ذكر فيها دور الحواس باعتبارها القناة التى تصلنا بالعالم المحسوس، وتعرفنا على المدركات من حولنا غير أنه لم يأمن جانبها، ولم يطمئن لأحكامها، لأنها غاشة خادعة لهذه الأسباب وغيرها .. استبعد "ديكارت" أحكام الحواس . بعد أن أثبت خلوها من الدقة واليقين .

إن نفس هذه النتيجة نلصقها تبرز فى نظرية "مالبرانش" فى المعرفة . ويكفى أن نذكر عبارة : " الرؤية فى الله " حتى يتفح لنا أبعاد الموقف المعرفى ، فالادراك الحسى انفعال فحسب يعرفنا عن طريق الإشارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء الماثلة أمامنا فى العالم المادى . وفى هذا الموقف اقلال من قيمة الحواس وقصرها على مجرد الإشارة إلى المحسوسات ، واضعاف من الثقة المطلقة فى أحكامها المتغير، حسب مقتضيات الزمان والمكان .

ومن جهة أخرى فقد أشار "مالبرانش" إلى فعالية الأحكام الصادرة عن الخيال ، لأنها لا تستند إلى منطق العقل، كما تختزن فيها الكثير من الموضوعات الزائفة ، التى ما أن نعرض على العقل حتى تنهار أمام منطقها وبداهته . وهذا هو نفس الموقف الديكارتى ، الذى رفض أفكار الخيال وتصوراتها ، كما نصح بعدم الركون إليها لخداعها وبطلانها .

(ثالثا) إن المعانى التى تعرف النفس العالم من خلالها ليست فطرية فيها ، أى غريزية أو مطبوعة فيها، لأنها لامتناهية بينما النفس التى تحتويها منناهية . فكيف يحدث ذلك ، أى يلتقى المتناهى واللامتناهى فى شيء واحد ؟ .

كما أن الحقائق والقوانين الأبدية هي الذات الإلهية نفسها .

وهنا يبرز شمة تشابهها بين احتواء ذات الله على الحقائق والقوانين الكلية - على ما يرى " مالبرانش " - وبين خلقها للقائق الأبدية . *Vérité éternelle* بمعنى إرادتها على ما يذكر " ديكارت " في نظريته عنها .

إن الهدف يكاد يكون واحدا يتمثل في منح الإله قدرة مطلقة على خلق واحتواء الحقائق الأزلية ، والقوانين الكلية التي هي مناط تقدم العلم بما تحتويه من صدق ويقين، بل من سمو وقداسة؛ من حيث أنها في ذات الله بل هي نفسها تلك الذات - كما يقول " مالبرانش " - أو من حيث أنها قد خلقت بإرادة الذات الإلهية فأصبحت من صنع قدرته العليا الحرة، التي تضمن لها اليقين والدوام ، والأزلية .

(سادسا) إن التصور المالبرانشى للفعل الإلهي يرفض تصور " أرسطو " والمدرسين ، الذي يرى أن في الأجسام والنفوس صوراً وقوى وكيفيات قادرة على إحداث المعلولات بقوة طبيعتها .

إن رفض " مالبرانش " لهذا الرأي الملحد يعني رفضه لتصور وجود الوهية ثانوية إلى جانب الله الكلى القدرة ، ولما كان لا يوجد سوى الله هو العلة الوحيدة في الطبيعة على ما يرى المؤمنون فإن هذا التصور الآخر الذي يرى في الموجودات صورها وقواها وكيفياتها، إنما يعد محض خيال، أو فعل من اختراع المخيلة الرحية ، التي تتنمرد على العقل، وتتجاوز نطاقه . فالعلة الحقيقية هي التي يكون بينها وبين معلولها علاقة ضرورية، ولا تبرز هذه العلاقة سوى بين العلة

حيث انه متمثل بذاته ، يرى برؤية مباشرة ، - روحية قلبية - حالة
وحضورية ، وعلى هذا الاعتبار يكون الله حال في العالم ، حاضر لجميع
المخلوقات ، لا يمثل معنى ، من حيث أنه ليس شيء جزئى متناه ،
ينتظر أن يمثل معنى لامتناهى ، إنه الكلية ذاتها واللانهاية .
حيث لا يرى إلا في ذاته ، ولكن كيف تحدث هذه الرؤية في الذات ؟

انها تحدث عن طريق مداومة التفكير فحيث يكون الإنسان دائم
التفكير في الله ، فانه يكون دائما موجود . فدوام التفكير فيه يعنى
دوام تواجده .

ولما كان " مالبرانش " يرى أن الوجود الإلهى مقرون بالتفكير
فيه فقد أخذ على " ديكارت " - دليله الوجودى - الذى يبرهن فيه
على وجود الله من خلال مرحلتين : الأولى هى فكرة الله والثانية : هى
وجوده فكان هناك انفصال بين فكرة الله كمعنى من جهة ، وبين فكرة
وجوده من جهة أخرى ، وهذا يتم فى زمن يقتضى استخدام العقل والمنطق .
لكن " مالبرانش " يذهب إلى حدوث هذه المعرفة بطريقة مباشرة فى
ذات الله ، وبالتالي فهى تحدث فى نسبتها إلى المخلوقات من جهة ما
هى قابلة لمشاركة المخلوقات فيها .

(خامسا) يضاف إلى وجود الله سائر الكمالات التى تطلق على
اللانهاية . التى لو تصورت فى ذاتها أصبحت متصورة للعقل أى معقولة
ويمكن الحكم بأنها تخص الذات الإلهية . أما إذا تصورناها فى حالة
مطلقة إلى اللانهاية ، فاننا نعجز عن ادراكها بالعقل . وتعد الحقيقة
التي هى " الله " - عند " أوغسطين - واحدة من هذه الكمالات ، فالله هو
الحق ، بل هو الحق الكلى أو - على حد قول " أوغسطين - الحقيقة الكلية

عن طريق معانيها .

وهكذا يود " مالبرانش " أن يحصل على اليقين، ويمعن في رؤية
النور ، فيخف العالم - الذى قسمه "ديكارت" إلى فكر وامتداد -
برمته في " الله " .

وعلى الرغم من أن هذا الموقف المالمبرانش قد ساعد عليه موقف
" ديكارت " الأساسى فى تفسيره للعالم والجوهر . إلا أنه ينطوى من
جهة أخرى على وجود تشابه كبيرة - سبق أن أشرنا إليها سلفاً -
كالمقابلة بين المعانى، والأفكار ، الرؤية فى الله ، والحقائق الأزلية
التي هى من صنعه سبحانه إنقطاع صلة الإنسان بالأشياء فى موضوعيتها
ومحاولة التوصل إلى ماهياتها الموجودة أصلاً فى الذهن - من حيث أن
العالم سراب وخداع، وأنه لا أمان للحواس أو الخيال . الحقائق الأزلية
الأبدية فطرية مطبوعة فى النفوس، المعانى ذات طبيعة إلهية
لامتناهية .

نلمح من خلال هذه المقابلات بين نظريتي المعرفة عند الفيلسوفين
كيف انهما كانتا نابعتين من مصدر واحد متعال، وتهدفان إلى بلوغ
الحقيقة العقلية والروحية فى أنقى صورهما .

" فمالبرانش " أراد الوصول إلى هدف المعرفة فى الصدق
والوضوح لكنه لما رأى أن " ديكارت " قد ذهب إلى وجود جوهرين
هما الفكر والامتداد يعلوهما الجوهر اللامتناهى، ولما كان شكه
فى عالم الحس قد بلغ ذروته ، مما أثر بدوره على فكر "مالبرانش"
فقد أحس الأخير أو استشعر بفالة هذا العالم المادى المشكوك فيه،
وإمعانا منه فى بلوغ الصدق المطلق فقد ألقى بعالمى الفكر

الأولى ومعلولاتها .

(سابعاً) فى ضوء ما سبق ، من مجهودات " مالبرانش" للوصول بالمعرفة إلى درجة النقاء والصدق فإننا لانتفق مع الرأى الذى ساقه المرحوم الأستاذ الدكتور يوسف كرم والذى يقول فيه :

" ... تنقطع صلة الإنسان بالآشياء فى موضوعيتها ولا تبقى سوى المعانى المتحدة بالنفس ، وحيث أن المعانى هى الهدف الأمثل والحقيقة النهائية فى المعرفة ففى مثل هذه الحالة يتساوى وجود العالم مع عدمه " (١) فالمعانى حقيقة هى الهدف الأمثل للمعرفة ، أما أن تنقطع صلة الإنسان بالآشياء فى موضوعيتها ، فلعل الفيلسوف قد قصد من وراء ذلك إفساح المجال للكشف من الأشياء فى حقيقتها فى سموها عن الواقع الموضوعى لها ، وفى تبرئها من أحكام الحواس المتقلبة ؛ ربما قصد " مالبرانش" المغالاة فى الحصول على معرفة نقية خالصة مبرئة لله ، وصادرة منه ، ومرئية من خلال معانيه الأزلية . إلى الحد الذى يدفع ببعض الآراء إلى الجزم بأن إبستمولوجيته تنساق بنا إلى حالة يتساوى فيها وجود العالم مع عدمه .

حقيقة أن " مالبرانش" قد وجه الأذهان إلى "الرؤية فى الله" وما دامت الرؤية كذلك ، فإنها تتضمن اليقين والصدق الكامل ، حيث أن الشخص المتناهى سوف ينظر إلى العالم الموضوعى من خلال معنى لامتناه وهذا يعنى رؤيته لكل ما هو لامتناه . أى ادراك الأشياء فى ذاتها

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ٩٩ .

والامتداد فى عالم اللامتناهى بحثا عن الحقيقة ، وأملا فى اليقين
Certitude الذى اجتهد " ديكارت " فى البحث عنه
داخل عالم الحس والمادة ، فلما لم يجده نقيا مبرءا من الشبهة
والتغير ، فتح باب العقل وشهر سلاح الشك فى وجه قضايا الفكر القديم
حتى يؤمن اليقين والصواب ، واطمأن إلى الفكر المجرد فإنفلق يفكر
به بتواصل ، كى يثبت وجوده .. " الكوجيتو " ... ويؤمن بخالقه
ويبرهن على خلق العالم .

ان مشكلة الإستمولوجية عند " مالبرانش " يجب أن ينظر
إليها من جهة البحث عن الحقيقة واليقين فى العالم فى المقام الأول ، ثم
من جهة إطالة التأمل ومعالجة قضايا المذهب الديكارتي فى المقام
الثانى . غير أن النتيجة ربما كانت واحدة ؛ وهى الوصول إلى الحقيقة
" الروحية " من خلال " الرؤية فى الله " . فكان " مالبرانش " بذلك
كان يسعى لبلوغ الهدف نفسه ، الذى سعى إليه " ديكارت " الذى تمثلت
الحقيقة عنده فى المثل الأعلى ، للقضية الرياضية البينة الواضوح بذاتها
التي لا يشوبها شك ، لقد كانت الرياضة عنده ، حقيقة أبدية مجردة
تعيش فى ذهن الإنسان ، لا يبلغها سوى العالم الموضوعى المتجرد من
حواسه ، البرىء من أهوائه وأحلامه وخیالاته ، حتى يضمن الوصول إلى
الحقيقة اليقينية البينة الواضوح بذاتها . وهنا يمكننا أن نقول : ألم
يكن موقف " مالبرانش " وهو يقطع ملته بالآشياء فى موضوعيتها ،
متشابهامع موقف " ديكارت " ، وهو يسلك سبيل اليقين فى الرياضيات
والعلوم . إننى أعتقد أن الغاية القصوى تكاد تقترب لدى الفيلسوفين ،
مع أن الاختلاف فى المذهبين يبدو كبيرا .

الباب الخامس

مشكلة الأخلاق

تمهيد

الفصل الأول : مفهوم الفضيحة بين العقل ،والحس .

» بين الحياة الدنيوية ، والأبدية السعيدة .

الفصل الثاني : العودة إلى الله

» أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند "مالبرانش"

الفصل الثالث : الأصول الديكارتية في فلسفة "مالبرانش"

بوجيه إلى الكمال والنظام .

وهكذا تتجه المخلوقات بحب الله ، الذى قدره لها ووهبها إياه فتحب من خلاله سائر الأشياء . لكن " مالبرانش" يرى أنه كان فى مقدور الإنسان أن يمتنع عن محبة الخير الجزئى ، لقصوره وعجزه عن كفايته للمحبة ، ورفضه إرادته تماما ، ومع ذلك يفطر إلى القول بأن الاختيار فعل صورى أو فعل باطن مجرد من الفاعلية - لأن الفاعلية لله وحده حسب مسار المذهب - كما أن الله هو الذى يخلق ويحقق إرادات الإنسان ، كما يصور لنا فكرة الخير الجزئى ويدفعنا نحوه (١) ، ولذلك فلا يفسح الفيلسوف للنفس شمة فعل تقوم به ، ومهما نذهب فى تصوراتنا إلى أن الاختيار فعل صورى فإن مسار المذهب ينفى من المخلوق كل فعل .

وفى ضوء ذلك كيف يمكن تصور الخطيئة وارجاعها إلى الله ؟ يجيب " مالبرانش " على ذلك : بأن الخاطئ لا يمنع شيئا لأن الشر عدم لكنه يلف ويطمئن عند الخير الجزئى .

ومع ذلك فإنه يرى أن الاختيار كفعل يكفى نفسه بنفسه ، كما يحقق الأخلاق والمسؤولية . لكنه يقيم مذهب الأخلاق على أساس العقل هو قانون الإرادة الذى نتعل من طريقه بالله ، ويوجد فيه نوعان من النسب بين الأشياء نسب مقدار ، ونسب كمال ، الأولى : تتعلق بالعلم والثانية : تتعلق بالنظام الذى يمثل قانون العقول فى تقديرها -

(1) La Recherche: Book II Sec I ch 5 p 321

تمهيد :

تعد مشكلة الأخلاق **Morale** / عند "مالبرانش" ندا ١٤١
بالرجوع إلى العقل الخالص، الذى هو وسيلة الاتصال بالله، كما أنها
محاولة اعلاء للجانب الروحى للإنسان سعيا إلى النظام **Ordre**
والكمال **Perfection**

وقد سبق أن أشرنا ونحن نعرض لنظرية المعرفة : أن العقل
يتضمن معان أو نماذج روحية للأشياء ، نميز من بينها علاقات
مقدار ، وعلاقات كمال، تتعلق الأولى بالعلم النظرى، أما الثانية
فتتمثل فى النظام الدائم الذى ترجع إليه الألوهية فى جميع أفعالها.
وينسحب هذا النظام أيضا على العقول، بل يعد قانونا أوليا لها فى
تقديرها وفى محبتها للأشياء .

وهكذا يصبح الكمال هو قانون الإرادات والأخلاق، وتتجه هذه
الإرادات الجزئية (الفردية) الممثلة فى المخلوقات بمحبتها نحو الله،
ومن ثم تنشأ الفضيلة التى تعنى محبة النظام .

والعقل هو نداء الإله فى النفوس من لا يستجيب لأوامره ونواهييه
يصبح عرصة للخطأ ، فيحكم على الأشياء بعقله الجزئى وليس بعقل الإله
الكلى الموجود به ، والذى يمثل مطاء إلهيا لأشخاص فى النفوس، يمكن
من الكشف من نظام وكمال الوجود .

وعلى الرغم من تباين العقول، الذى تختلف تبعاً له الأخلاق بين
الناس فإن مودتهم إلى العقل الخالص أى (العقل الإلهى) تجعلهم يتجهون

وسوف نتناول مسألة الأخلاق عند "مالبرانش" من خلال موضوعات ثلاثة هامة ، يتعلق الأول منها ببحث حالة الصراع النفسى الذى يعانى به الفيلسوف بسبب ما تفرضه عليه ذاته من الرضى والقناعة ، وما تجمع به فرائر جسده من أهواء وشهوات ، وموقفه من هذا الصراع .

والموضوع الثانى يتناول : الحياة الدنيوية ، والأبدية السعيدة وكيف يقبل الناس على الأولى ، ويرهبون الثانية ، مع أن الحيسـاة الدنيوية خادمة ، زائلة ، بينما حياة الأبدية السعيدة *Eternité* *Bien Heureuse* أفضل وأبقى .

أما الموضوع الثالث فيبحث فى مسألة العودة إلى الله ، التى تنطوى على حل للموضوعين السابقين عليه ، فبعد أن يتردد الفيلسوف بين مطلبى العقل والحس ، بين رغبته الحياة الحاضرة ، والأبدية فإنه يلجأ إلى ايمانه الذى يحضره دائما عند مواجهة صراعات نفسه .

وهذه العودة التى يشير إليها ، إنما تنطوى على أن الله روح المشورة كما تشير من جهة أخرى ، إلى معنى التوبة (وهى سر من أسرار الكنيسة تعود بها النعمة إلى جميع من فقدوها بسبب الخطيئة) .

وهكذا تتلاحق موضوعات الأخلاق فى مؤلفات الفيلسوف من صراع بين الدنيا والدين ، بين الخير الدائم والشر العارض ، وهى مبحث الموضوع الأول إلى مسألة الخطيئة مبحث الموضوع الثالث إلى موضوع النعمة ، فموضوع المحبة *Charité* ثم بحث فى موضوع الخير والحرية ، وهى موضوعات دينية روحية تؤسس مذهباً أخلاقياً دينياً ومثالها .

- ٢٠٩ -

للأشياء ، ومحبتها لها ، ومن ثمة يصبح قانون الارادات ومنبع الأخلاق .
فتتجه محبة المخلوقات إلى الله أولا وفوق كل شيء ، لأنه الكمال المطلق
ثم إلى المخلوقات كل بحسب نسبته له ، أي درجته من الكمال .

والفضيلة تعنى محبة النظام محبة مستمرة متواصلة ، وكل ما
يفعله الإنسان لغاية أخرى ليس هو الفضيلة ، حتى لو بدا هذا
الفعل مطابقا للنظام : مثل الإحسان الذى يهدف إلى بلوغ المجد
الدنيوى ، والصيت الطيب أو الشفقة ، بغرض اظهار عطف الإنسان ..

ويعلى " مالبرانش " من قدر العقل الكلى الموجود فينا والسدى
يمثل صوت الله ، من لا يعنى لأوامره يكون عرضة للخطأ والخطيئة فيحكم
على الأشياء من منطق عقله الخاص لا من خلال العقل الكلى الموجود
فيه كجزء لاشخص إلهى ، يستطيع بلوغ النظام ، بالرغم من تباين
العقول ، الناجم عن البيئة ، والتربية والعادات ، وظروف الزمان والمكان
هذا الاختلاف الذى يؤدي إلى اختلاف الأخلاق .

واتجاه الناس إلى الأخلاق ، وتطبيق قواعدها ، والعمل بالتزاماتها
ليس إلا رجوعا للعقل الخالص ، الكلى الموجود فيهم ، الذين يسمعون
إليه متساوين في مقدار حبه ، عاملين بهداه ومقتضين بأوامره
- على ما يذكر " أوغسطين " - .

وتعتبر مؤلفات الفيلسوف " البحث عن الحقيقة " ، و " أحاديث فى
الميتافيزيقا والموت " ، و " مقال فى الأخلاق " من اتجاهه الأخلاقى
الروحى .

الفصل الأول

مفهوم الفضيحة
بين العقل والحواس

■ بين الحياة الدنيوية، والأبدية
السعيدة .

علينا ألا نركن إلى ما تمدنا به الحواس من معارف، وما تمليه علينا من سلوك، لما تتصف به من المخادعة والزيف . وإنه إذا أردنا تجنب الخطأ فلا ينبغي الاعتماد عليها، ذلك لأننا لانستطيع من الناحية الأخلاقية معرفة العلاقة الموجودة بيننا وبين الأجساد الأخرى، بطريق المعاني الخالصة للعقل لأنها تحدث بواسطة الحواس التي يجب علينا أن نجيد استخدامها، وندرك معارفها جيداً " (١)

واستنكار الفيلسوف للمعرفة المستمدة من الحواس، وإيمانه بالمعرفة العقلية إنما هو استمداد ديكارتي، فالحواس - على ما يذهب - " مالبرانش " لا تدفع للخطأ فحسب بل للخطيئة أيضاً، ومن ثم كانت الفضيلة صفة يختص بها العقل الخالص .

ويعرض الفيلسوف في نص له لموضوع المفاضلة بين العمل بالفضيلة، وتملك الثروة فيقول :- " إن الشغف بالشراء والسعي إليه من الموضوعات الرئيسية التي ترفض ملذات الحس، بينما لا يمثل موضوع الفضيلة شيئاً ذا قيمة، لعدم اكتراث الناس بها، أو بدعائها " (٢)

(1) La Recherche : p 453

(٢) تضم العقيدة المسيحية ثلاث فضائل هي المحبة والإيمان والرجاء . وتعد المحبة هي أعظم هذه الفضائل على ما تشير إلى ذلك الآية ١٣ من الأصحاح ١٣ - رسالة بولس إلى أهل كورنثوس ص ٣٨٤ ج " أما الآن فيثبت الإيمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة ولكن أعظمهن المحبة " .

(2) La Recherche: Tom 1 p 455

الفصل الأول

مفهوم الفضيلة بين العقل والحواس

يعرض " مالبرانش" موضوع الفضيلة Vertu فى
 " البحث عن الحقيقة " بصورة رائعة ، تبدو من خلال تصويره لموقف
 الصراع بين رغبته فى أن يصبح فاضلا ، أو ثريا ، وأى الطريقتين
 يختار ؟ يقول فى تحليل هذا الموقف :- " اننى لم ألمس فى
 الفضيلة شمة جاذبية ، فهى شىء لا يحس ، هى ضرب من الفكر أشبه بالخرافة
 لكن الثراء .. أو أن أصبح ثريا .. فإنها مسألة ذات نفع عاجل
 وعظيم تشعر الإنسان بالسعادة لأهميتها " (١) .

ومن تحليل هذا النص يبدو الصراع واضحا بين الفضيلة والجاه .
 من خلال عرض أهميتهما ، وما يلعبانه من دور فى حياة الإنسان
 يقول " مالبرانش " عن دور الحواس فى تقدير أهمية الثروة :- " اننى
 ألمس مدى تقدير الناس للثروة والجاه ، ولسبل الحصول عليهما فهم لا يشنون
 الا على من يمتلكونهما وهكذا يدفع الحس للبحث عن الثروة وتقديرها
 لضمان الحصول على السعادة " (٢) .

ونلاحظ فى هذا الموضوع ايمان الفيلسوف بقدرة العقل على تحقيق
 الخير والفضيلة ، ورفض ما ينبجم من الحس من معرفة وسلوك يتسم
 بالبطلان والخداع ، يقول " مالبرانش " فى هذه المناسبة :- " ينبغى

(1) Recherche ; p 455

(2) La Recherche : p 453

✽ بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة

ينتقل الفيلسوف من عرض مسألة الفضيلة بين العقل والحواس فيتناول موضوع آخر متصل بها إلى حد كبير هو موضوع الحياة الدنيوية والآخرة السعيدة - أو بمعنى مسيحي - الحياة الأبدية السعيدة .

إن هذا الموضوع مرتبط بمسألة الفضيلة والشهوة إلى حد بعيد ، باعتبار أن الفرائز والشهوات من الأمور المتعلقة بحياة الإنسان فهو يسعى لتحقيق لذته العاجلة ، وارضاء غرور ذاته ، المتلهفة لاشباع غرائزها . وأنه في هذا يتناسى أو يتغافل عن الآخرة بما ينتظره فيها من الثواب والعقاب يقول "مالبرانش" : "إن ما يغشى حياة الإنسان من أهواء وشهوات ، وما يحس به من ميل لحواسه ، إنما يعد من قبيل الأمور الفانية ، إذا ما قيست بما تنطوي عليه الحياة الأبدية السعيدة ، العامرة بالخير المقيم ، من الكمال والحب من ثم فإنه من رجاحة العقل ألا نخلد إلى الثروة وما تجلبه من صيت Honneurs ، وقدرة Puissance ، وملذات Plaisirs ، وعظمة Grandeur ، وكذلك فإنه لا يجب أن نستند في سعادتنا إلى الصحة والعافية الكاملتين فقد يصيبنا المرض فنعود إلى الحسرة والضياع ، ومن ثم فإن الثروة والملذات على خلاف أنواعها وكذلك الصحة ، تعد من الأمور الزائلة إذا قيست بما سيحصل عليه الإنسان في الحياة الأبدية السعيدة من خير وغبطة" (١)

ومن جهة أخرى يرى الفيلسوف أن النظرة المستقبلية للناس تتوقف على الحس والشهوة ، يقول في " أحاديث في الميتافيزيقا والموت " " إن الغالبية العظمى من الناس الحسبيين يسلكون مسلك الأطفال في اتجاههم إلى الخير الحقيقي ، فلا يسعون لبلوغ سعادتهم الروحية ، ولا يقيمون للأخرة وزنا أو أهمية لامتناهاتهم بأنها ضرب من الخيال والوهم . إن مشار اهتمامهم ينصب على الأشياء القريبة فلا يغيرون اهتماما للأمور البعيدة ، مهما بلغت من قوة وسلطان ، لأنهم لا ينظرون إلا حولهم ، ولا يبصرون إلا بحواسهم ، ما يرفض فرائضهم وملذاتهم .. انهم - مثلا - لا يلتفتون لحركة النجوم في السماء بقدر ما تزجهم وتورقهم وخزة في جسدكم ، إنها تصور لهم كما لو أن الطبيعة قد انقلبت رأسا على عقب " (١)

وهكذا يسخر الفيلسوف ممن يخضعون لحواسهم ، بل يشبههم بالأطفال في سذاجة عقولهم وغفلتها ، ثم يعود مرة ثانية فيصور حال هؤلاء عندما تتقدم بهم السن ، وتتدهور صحتهم إلى المرض والهزال " وكيف ستخلو نظرتهم إلى المستقبل من شواشب الحس وعلائق المادة مما يفسح مجالا لقوة العقل وحضوره ، فيبلغون السعادة الحقيقية " (٢)

(1) Entretiens Sur La Métaphysique et Sur La Mort: p.3

(2) Ibid

الشهوات والملذات، ونسيان الجزاء الأخرى، بل يتعدى الأمر بهم إلى الشك في وجود النفس وفي خلودها، وهم يركنون إلى هذا السراى فى سطحية وبلاهة ساذجة^(١)، ومن ثم فإنهم يمارسون حياتهم من خلال اقتناص الذات والسعى وراء المفرييات منكربين خلود النفس وحياة الأبدية.

(1) Ibid

ويرى " مالبرانش" أن ممارسة الإنسان لاهوائه وشهواته في الحياة لا تنتهي ولا تتلاشى إلا بالموت، لذلك فهو ينادى بالبحث عن أهواء وملذات أخرى، من نوع حقيقي غير وهمي لا يقضى عليها الموت، ولا تنتزع بحضوره . وربما يقصد من وراء ذلك البحث عن لذة الإيمان لذلك فقد دعا إلى أن ننتهج في حياتنا سلوكا يبلغ بنا نشوة الإيمان الغامرة حتى نسعد في الحياة الأبدية الآخرة فيصبح هذا السلوك الدنيوي هو الضامن لملذاتنا الحقيقية في دار البقاء الدائمة، ولذا فإن " مالبرانش" يتصور أن الموت " حادث عادل" لأنه وإن كان يعترض رغباتنا وملذاتنا، إلا أنه من ناحية أخرى لا يحول بيننا وبين سعادتنا الحقيقية، التي سنمل إليها لاحالة بعد هذا الحادث المؤكد وهو (الموت) ، بل لعل الموت هو الطريق إلى هذه السعادة، فهو الذي يزيح الستار عن المظاهر الخادعة للثروات المحسوسة، فنقترب من الخير الحقيقي بواقعيته وقيمه، نمارسه في انتباه تمام وخالص، (١) وفي إيمان مطلق .

ولذا فإن الإنسان العاقل المؤمن لا يخشى من الموت، بل لعله يتمناه ، فهو الطريق إلى الراحة الأبدية، والخلاص من تيار المظاهر الحسية الفانية وهذا الأمر لا يحدث بالنسبة للإنسان، الذي تغلب عليه حواسه ، فيتصور الموت ضيفا ثقيلا، مزعجا، وغير مستحب .

ويلاحظ أن الأمر لا يقف عند بعض الناس عند حد الانسياق في غمرة

(1) Ibid

الفصل الثاني

العودة إلى الله

■ أثر اللاهوت على مذ هب
الأخلاق عند "مالبرانش"

ومن تحليل هذا النص نجد اشارة إلى العطاء الإلهي للشخصي الذي يكمن في عقله ، ويدفعه دائما إلى ممارسة أفعال الخير والكمال ، أما هو في حد ذاته ، فلا يمثل أكثر من مجرد إنسان مدفوع برغباته وغرائزه .

* أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند " مالبرانش "

في ضوء ما سبق، تتجه الأخلاق عند "مالبرانش" وجهة دينية روحية ، أساسها استلهام نصوص الكتاب المقدس ، والعمل بما يحض عليه من التسامى بالروح ، وقتل شهوات الجسد وغرائزه ، والعمل على التحلى بالفضيلة ، ونبذ الرذيلة ، والسعى في طريق حب الله ، لا حب المال والجاه .

ويترتب على ما سبق ارتباط موضوع الأخلاق بمسألة التمييز بين خصال النفس وغرائز الجسد ، وما ينتج عن ذلك من انكار سطوة الجسد ، وتحريره من خداع الحواس ، والاتجاه إلى تصفية النفس وصقلها بالزهد Ascétisme واستنكاه باطنها النقي الخلو من شوائب الحس ونوازع الرغبة .

من هذا المنطلق يتجه " مالبرانش " إلى زيادة اتحاد النفس مع الله ، والتقليل بقدر المستطاع من مقدار خضوع الروح للجسد وهو اتجاه يهدف إلى دخول جميع المخلوقات في مجتمع واحد مع الله عن طريق ما يخلقه العقل الإلهي (صوت الله فيهم) من أحكام وعلاقات كمال . ويتعلق التمييز بين الروح والجسد بمسألة الخطيئة

الفصل الثانى

العودة إلى الله

يؤوب الفيلسوف إلى الله من أثر الصراع الذى عاناه بين ما تغريه به الشهوات والأهواء ، وبين ما يمليه عليه عقله الخالص الذى يكمن فيه أثر النعمة الإلهية ، إذ أن رغبة متسامية فى التحلى بالفضيلة ، وأخرى حسية تطلب الثروة والجاه ، تدفعانه معا إلى التقرب من الله والتوجه إليه راجيا منه المشورة .

وهذه العودة ليست جديدة على "مالبرانش" فهو يقول : "انه يعود إلى الله فى جميع ما يخفى عليه من أمور الفلسفة أو الفيزيكا أو المعرفة" (١) كما يذكر فى "البحث عن الحقيقة" " سأرجو من الله فى هدأة وسكون مشامرى وحواسى ما السدى يجب على اختياره الثروة والجاه أم الفضيلة ؟ .

وينتهى الاختيار بالفيلسوف إلى "الفضيلة" تلك الهبة الإلهية التى يدفع لها الايمان، فىكون اختيارها والتمسك بخيرها عزاء لأصحابها، الذين يمارسونها فى كل لحظة ، وسخرية من كونه إلى خياله وثقته فى حواسه ، وهو يذهب إلى ذلك بقوله : "وسيسخر الانسان الداخلى الكامن فى نفس من الانسان الحيوانى الذى أبدو عليه" (٢)

(1) La Recherche: Tome I p 465

(2) Ibid p 457

الاستمتاع بخيرات الأرض . بينما تتعلق نعمة النـسـور بتحقيق الرغبات - كما سبقت الإشارة - فهي التي تتحقق عن طريقها نعمة الخالق السابقة على الخطيئة الأصلية - التي أشار إليها سفر التكوين^(١) والتي بسببها تجسد الله ، ولذا كان ينبغى على المسيح ، أو (الإنسان الإلهي) لكى يقدر الكون ، من الاتحاد معه ، وبذلك يخرج من حالته الدنيوية ، ويصبح إلهيا ، فالكلمة الإلهية أو (الإنسان الله) ما كان لها أن تتحد بعمل الله ، بدون أن تتجسد .

وحقيقة الأمر أن الكلمة الإلهية ، قد تحولت في اتحادها بجوهرى الروح والجسد ، اللذين يتكون منهما الكون إلى إنسان ، لكن موقف " مالبرانش " يضطرب حول مسألة الخطيئة كعلة لتجسد الكلمة ، وبهذه المناسبة يقول "مارتن" : " إن تمثل الجانب الانسانى في شخصية السيد المسيح عند " مالبرانش " قد حد منفاعلية الخلاص " (٢)

إن الله قد تنبأ بالخطيئة لأن تجسد الكلمة كان أحد أهدافه ، كما كان طريق العودة إلى الحق أو (الله) ، طريق المسيح الذى هو الحياة .

(١) سفر التكوين : اصحاح ٢ ، ٣ ، ص ٧٠٦ ، ٥ .

(2) Martin : Malebranche , p 13.

الأصلية التي يوليها " مالبرانث " اهتماما خاصا فيمبحث
 " الأخلاق " فيرى أن أبويننا آدم وحواء قد أورشاهاالذريتهما
 من بعدهما ، فالانسان يولد وهو غير برى منها ، ولا يتطهر
 منها إلا بحلول النعمة *Grâce* ويرى "مالبرانث"
 أن الله قد تنبأ بها، وأن تجسد الكلمة كان هدفا من أهدافه ،
 التي تتمثل في طريقالعودة إلى الحق وهو الطريق إلى المسيح
 المرفوع إلى السماء الذي هو الحياة . وهوالنعمة الإلهية أو نعمة
 المخلص *Rédempteur* الذي أتى إلى العالم كي
 يخلص البشر من الخطيئة التي دفعتهم لها شهواتهم الجسدية منذ
 بدء الخليقة .

ويذكر " مالبرانث " موضوع المحبة فيرى أنها تنبع من
 مبدئين : هما النور والاحساس ، يهدف المبدأ الاول المتعلق
 بالنور إلىالكشف عن الخير المتنوع الذي نسعى لتحقيقه ، وبها
 تتحقق الرغبات الإنسانية ، أما مبدأ الاحساس فيعنى الاتجاه
 للخير والاستمتاع بتذوقه . وتبعاً لذلك تنقسم النعمة إلى
 نوعين : الأولى : هي نعمة النور *Grâce de Lumière*
 والثانية هي نعمة الاحساس (اللذة) *Grâce de Sentemen*
 يتعلق النوع الأخير بالسيد المسيح فيعرف لذلك " بنعمة المخلص"
 وتعنى الاحساس أو اللذة غير المقصودة . أو تعنى بمعنى آخر
 الجاذبية الأولية التي تدفع النفس نحو الخير الذي لاتبلغه
 بذاتها، بل بروح الإلهالذي يدفعها برغبة حية مقدسة في سبيل

واحدا منها، بدون أن يوجهه إلى محبته فتتجه جميعها، في غمرة محبتها، نحو خيره الأعظم وحبه الكبير " (١) .

وإذا كانت المخلوقات تتجه في غمرة محبتها لخالقها
 نحو الخير الكلى (الخير الإلهي) **Bien en Générale**
 الذى هو مصدر اتجاهها إلى الخيرات الجزئية ، وحيث أن الله لا يحب إلا من خلال حب واحد ، هو حب ذاته ، الذى يمنح الاتجاه نحو الخير من خلاله ، لذلك يصبح حب الخير الكلى هو مبدأ كل حب جزئى ، وهو أيضا ارادته الخيرة التى يعرفها "مالبرانث" بأنها " التأثير الدائم للإله خالق الطبيعة الذى يدفع النفس نحو الخير الكلى " (٢)

وهكذا يرى " مالبرانث أن المخلوقات تتمتع بحب خالقها فتتجه نحو الخير مستمتعة بحريتها فى القرب منه أو البعد عنه " فما حقيقة هذه الحرية الإنسانية ؟ وما هى صلتها بحرية الإله ؟
 لقد أشار الفيلسوف إلى موضوع الحرية **Liberté**
 باعتبارها احساس داخلى ، فى الإنسان يتميز عن الاحساسات الخارجية باليقين والدوام .

والحرية وثيقة الصلة بالوجود الإنسانى وانه لاسبيل إلى تهيئتها إلا إذا سلمنا تسليما مطلقا باستمدادها من الحرية

(1) Ibid

(2) Ibid

وهذه العودة التي تهبط من أعلى ، كما ينشأ الخلق تعامسا
إنما تجعل المبادأة للالوهية في كل أمر من الأمور، ويبدو هنا
الأثر الأوغسطيني واضحا، وخاصة في موضوع الرحمة الإلهية
Clémence (البر الإلهي) : "لهكذا أحب
الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به
بل تكون له الحياة الأبدية" (١) وتشير هذه الآية إلى مسألة الحب
الإلهي للعالم وهو موضوع لم يغفل عنه " مالبرانش " - فقد
أشار إليه فيما ذكره عن علاقات الكمال التي يعرفها " بالنظام"
وهو القاعدة الثابتة القائمة على المحبة الإلهية، التي ترفع
المخلوقات لها فتشعر بالغبطة والرضا ، فالله يهب مخلوقاته
الخير بل يجبلهم على حبه والسعى له لانه هدف من أهدافه، وحب
له أيضا يقول " مالبرانش" "... إن الله إنما يريد
لمخلوقاته أن تتمتع بالخير والمحبة ... " (٢) .

ويتضح من هذا النص إرادة الله في أن تتمتع المخلوقات
بالخير والمحبة ، لأن هاتين الصفتين تحفظهم وترعاهم لمجده الأعلى،
الذي هو الغاية الأساسية لذاته، والتي لا تدخل لحرية الإنسان ولا
لإرادته فيه ، يقول الفيلسوف : " على الرغم من الحرية التي تتمتع
بها المخلوقات في القرب من الله أو البعد عنه إلا أنه لا يخلق

(١) انجيل يوحنا - اصحاح ٣ ، آية ١٧ ، ١٨ ص ١٤٩ ج

(2) La Recherche : Tome II p.3.

رأينا من خلال عرض " الأخلاق " عند "مالبرانش" أنه قد ذكر عددا من الموضوعات كموضوع الخطيئة والنعمة، ومسألة المحبة والخير والشر، والحرية الإنسانية والإلهية وهي مسائل تلمس العقيدة المسيحية استند إليها في تأسيس الأخلاق فهو يقول في " ميتافيزيقا المستمدة من العهد الجديد، والممتزجة بالرياضيات وفكر أفلاطون المثالي، وبأفلاطونية المحدثه - يقول مسيح " مالبرانش" مخاطبا الإنسان " أنت هيكل الله الحي... وأنت جزء من جوهرى" (١)

وقد استمد "مالبرانش" أصول فلسفته من فكر "أوغسطين" اللاهوتي، فليس بمستغرب أن تعبر الأخلاق في مذهبه عن روح مسيحية خالصة. فقد أخذ من "أوغسطين" أفكاره خاصة رسالته في (النفس المتحدة بالله) ، التي عبر عنها بصفتها حقيقة عليا، فزيناها بتشبيهات بليغة فمن أقواله: "إن عين الله مفتوحة على الحقائق الأبدية"، وأن المسيح يتحدث في كل شخص، منا ويكفى أن يصمت الإنسان وتسكن حواسه حتى يسمعه" (٢) . وكذلك عبارة: "الله ينيرنا فعقلنا هو نور مضاء والله هو نور يضيء" (٣) وقد ورد في فلسفة "مالبرانش" ما يشبه هذه

(١) Gouhie, R, H: La Philosophie de Malebranche et Son expérience Religieuse p 298.

(٢) جان فال ص ٤٢

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة .

الإلهية^(١). التى تخلق الخير والشر، كما تؤثر بإرادة الله فى الأشياء فتتحرك المادة، وتنتج العلل الطبيعية التى يرجعها بعض الفلاسفة إلى طبيعة عمياء^(٢)، غير مدركين خلق الله لها بوسائل تتناسب مع كمال ذاته، وفعله المتميز من فعل الإنسان.

وإذا كان الله قد سمح بوجود بعض الفوضى (الممثلة فى وجود الشر وخلق الشواذ) فإن هذا لا يعنى أنه يتجه بفعله مباشرة إلى خلق هذا الشر، من حيث أن فعله يتجه موضوعياً إلى فعل الخير وإنما يتسامح الله بوجود الشر مع الخير الذى يقصده - جوهرياً - وذلك لئى ينفصح المجال أمام الإرادة الانسانية للاختيار بين الإفداد والنقائص - وسائر الاحتمالات .. التى لا يمكن أن تكون كلها خيراً وإلا لبطل معنى الحرية، ومعنى الجزاء الأخرى، وأخيراً معنى الخلاص من الخطيئة .

فليس الشر مبدأ أساسياً مساوياً لمبدأ الخير على مسا ذهب المانوية، والقديس أوغسطين " الذى كان يذهب إلى وجود هذا المبدأ، إذ أن مشكلة أصل الشر كانت صعبة الحل بالنسبة له، قبل أن يعود إلى كنف المسيحية أخيراً كما ذكر فى اعترافاته، حتى هداه القديس امبرواز إلى حقيقة هذه المسألة، وهى أن الشر يعتبر أمراً ثانوياً لوجود له على الحقيقة بالنسبة لمبدأ الخير وعلى هذا الدرب سار "مالبران" فى تفسيره لمسألة الشر .

(١) جان كمال: الفلسفة الفرنسية من "ديكارت" إلى سارتر ،
ت فؤاد كامل م فؤاد كريبيا - دارالكاتب المصرى، القاهرة

العبارات الأوغسطينية التي عبرت عن اتجاه ديني روحي مستمد من
 القديس " أوغسطين " ، والعهد الجديد. مما يدعو للاتفاق مع رأي
 " دلبوس " الذي يقول فيه : " إن الخطيئة ، والتوبة ، والخلص ومسألة
 الحرية ، والخير والشر وغيرها من مسائل ميتافيزيقية ، وأخلاقية
 بالإضافة إلى الأسرار المستمدة من الدين مباشرة ، كانت كلها من
 عوامل التوفيق - في مجال الأخلاق عند " مالبرانش " - بين
 الاتجاهين العقلي والديني . " (١)

(1) Delbos; V; La Philosophie Francaise
 p 129 - 130.

الفصل الثالث

(الأصول الديكارتية في فلسفة " مالبرانش ")

تمهيد :

أولا : موضوع المنهج، والمعرفة

ثانيا: موضوع الفيزياء

ثالثا: موضوع الإنسان والعلة بين
النفس، والجسد .

رابعا: موضوع الألوهية

بكل مشاعره وأفكاره ووجدانه على دراسة الفلسفة والتعمق فيها ، حتى تمكن تدريجيا من اكتشاف ذاته "(١) . وقد عبر الفيلسوف عن هذه المشاعر في قوله : " ان نورا عقليا مفاجئا قد تكشف لي ، كما شعرت بنقلة مفاجئة وأحست بنبضات قلبي تشتد فسي أثناء القراءة ، مما اضطرني إلى التوقف عنها لحظة حتى أتمكن من استعادة أنفاسي "(٢) . ويعد هذا التأثير الكبير للكتساب عليه ، وأسلوبه في عرض مشاعره وإحساساته ، دليل على استعداد الروحي الذي دفعه لقراءة بقية مؤلفات "ديكارت" فشرع بعدها في قراءة " قواعد في المنهج " و " التأملات الميتافيزيقية " حتى لقد أصبحت مجموعة هذه الكتب تشكل في نظره ، السبيل اليقيني في الكشف عن الحقيقة ، أي منهج الكشف الفلسفي الصحيح .

وهكذا يتضح لنا أن "مالبرانش" هو أول من عبر عن فلسفة "ديكارت" ، إذ أنه لم يتفلسف إلا بعد أن فهمها بعمق وتأثر بغيريقاها ، وخاصة فكرة الميكانيكا الآلية ، كما استفاد من نظرياتها الرياضية .

فمن حيث الإطار العام نجد أن "مالبرانش" يندرج تحت النسق الديكارتي المذهبي ، من حيث أن فكره يمثل صورة من صور المذهب العقلي ، الذي يعد موقفا تصوريا ينطلق من الفكرة

Pensée إلى الوجود Existence

(1) Ibid

(2) Ibid

الفصل الثالث

الأصول الديكارتية في فلسفة " مالبرانش "

يعد " مالبرانش " من أتباع مدرسة "ديكارت"، ولذا فإن فلسفته قد ارتبطت عن كثب، بالعناصر الأساسية في هذه المدرسة. وقد كان أول لقاء "لنيقولا مالبرانش"، مع مذهب "ديكارت" في مجمع الأوراتور الديني الذي كان يروج بتيارات الفكر الديني الأوغسطيني، كما ضم عددا كبيرا من المفكرين المناصرين لديكارت من الذين حافظت فلسفاتهم على الاتجاه المثالي والأفلاطوني، بعد أن تم ادخال المذهب الديكارتى إلى هذا المجمع. وسوف نرى من خلال هذه الاتجاهات، كيف استفاد "مالبرانش" من "أوغسطين" و"ديكارت" معا، في وضعه لنظريته عن المعانى ' Idées ولكن " مالبرانش " لم يلبث أن اتجه للقاء " ديكارت " بشخصه في عام ١٦٦٤ ، كما تصادف أن قرأ له مؤلفه " بحث في الانسان "، ولقد أثرت دراسة هذا الكتاب بعمق في نفس الفيلسوف الذي ذهب يعبر عن هذا الموقف ببراعة في مؤلفه " البحث عن الحقيقة " بقوله : " لقد أثرت هذه الدراسة لكتاب الإنسان في تفكيرى إلى الحد الذى دفعنى خلفان قلبى - مرارا ، ومن شدة غبطينى - إلى الوقوف عاجزا عن المعنى فى قراءته " (١) . ومنذ تلك اللحظة وعلى حد تعبيره : " انكسب

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité

فالحس الديكارتي يتسم بطابع عقلي، بينما يتسم الانتباه بطابع صوفي، تأتيه المعرفة نتيجة حالة اشراق حضوري للنفس، تنتفي فيه صور الاستدلالات المنطقية، فتدرك النفس من خلاله المعاني التي هي النماذج الأزلية للموجودات. وعلى هذا النحو يمكن ملاحظة تغليب "ديكارت" للعنصر العقلي على مبحث المعرفة في حين رجح "مالبرانش" العنصر الديني فتحول مبحث المعرفة عنده إلى مبحث في اللاهوت *Théologie*، تغلب فيه عنصر الوحي على عنصر العقل. وهنا مبالغة في الاتجاه العقلي عند "ديكارت"، وخروجاً عن أبعاده الإنسانية.

بالإضافة إلى ما سبق فقد تأثر "مالبرانش" إلى حد كبير بقواعد "ديكارت" في المنهج، واستفاد منها، بل واتخذها منهجاً له في البحث عن الأفكار الصحيحة المتميزة، على حد ما يذهب بقوله في "البحث عن الحقيقة": "لقد وضعت بعض القواعد التي تعين من يتبعها في الكشف عن الحقيقة، فتبينت من خلال هذا المنهج ضرورة التفكير في الحقائق البديهية والواضحة، التي لا يفحص الإنسان المركب منها قبل أن يفحص البسيط" (١)

وينطوي هذا النص المألبرانشي على إشارة صريحة إلى مدى استفادته من قواعد ديكارت في المنهج، إذ أن هذا النص

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité
Tome 11 p 478.

ويتأثر موقف " مالبرانش " فى اتجاهه العام بديكارت كما
أشرنا بايجاز فى أربعة موضوعات ، أولها هو : موضوع المنهج
والمعرفة . أما الثانى فهو موضوع الفيزيكا . وثالث هذه
الموضوعات هو موضوع " . الإنسان والعلة بين النفس والجسد " أما
الموضوع الرابع والآخر فيتعلق بمسألة الألوهية .

أولا - موضوع المنهج والمعرفة

- **Méthode** من المعروف أن المذهب يرتبط بالمنهج
- ولكل فيلسوف منهجه الخاص المرتبط ارتباطا وثيقا بفلسفته .
- ولما كان " الحدى " هو قوام منهج ديكارتى ^(١) ، فإن " الانتباه "
- **Attention** هو قوام منهج " مالبرانش " .

وقد يبدو - لأول وهلة - أن المسافة ليست بعيدة بين الحدى
الديكارتى والانتباه المالبرانشى ، لأن كلا منهما يعد من قبيل
المعرفة المباشرة ، لكن المقارنة الجادة ستكشف عن خلاف جذرى بين
كلمن الحدى الذى يمثل معاينة نفسية معرفية خالصة ، وبين الانتباه
الذى هو مجرد توجه واستعداد إرادى أو هو صلاة للنفس تتجه بها
إلى الله لكن يهبها المعرفة على نحو ما سيبدو حين عرض نظرية
" الرؤية فى الله " **Vision en Dieu** .

(1) Maritain; Jacques, The Dream Of
Descartes, Philosophical Library
New York 1944 p 34.

خالق الطبيعة وواهب النعمة ، لهذا ينبغي علينا البحث مع "ديكارت" ذاته عن الحقيقة التي تقرب إلينا السبيل إلى الله حتى نتمكن من محبته ونستضيء بنوره " (١)

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا من خلاله أثر الدور العميق للدين على فكر " مالبرانش " ، والذي تعدى في هذا الموضع أثر الاتجاه العقلي لديكارت عليه .

وقبل أن ننتهى من عرض أثر فكر " ديكارت " على المنهج والمعرفة عند " مالبرانش " ، يجدر بنا الإشارة إلى مسألة هامة فحواها أن " مالبرانش " وهو بعدد تفسيره للمذهب الديكارتي قد تناول مسألة المعرفة من وجهة نظر مخالفة لما ذكره "ديكارت" وقد أطلق البعض على هذه المسألة اسم " الواقعية الموضوعية " التي يتجه " ديكارت " بمقتضاها من عالم الفكر إلى عالم الوجود فيقطع بذلك الصلة بين الأشياء الموجودة في الواقع المحسوس وبين الأشياء الحقيقية التي يمثلها لنا الفكر . ومن هنا فلم يجد " ديكارت " غير الألوهية وسيلة تخرجه من دائرة *انا* *Moi* المتغلقة على ذاتها . أما " مالبرانش " فلم يحاول المطابقة بين الأشياء الخارجية والأفكار العقلية بسبب أخطاء الحواس من جهة ، ولا استحالة التطابق بين المعرفة والوجود في حالات الهلوسة والأحلام من جهة أخرى ، ومن ثمة فقد تصور سبق المعرفة على

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité

ينطوى على ثلاث من قواعد المنهج الديكارتي، الأولى هي قاعدة
البداية والوضوح، والثانية هي قاعدة التحليل، أما الثالثة فهي
قاعدة التركيب وعلى الرغم من أن هذه القواعد هي نفسها قواعد
"ديكارت" في المنهج، إلا أن "مالبرانش" يذكرها باعتبارها
قواعد منهجه الخاص الذي يتوخاه في سبيل الوصول إلى يقين الحقيقة.
ويبلغ أثر فكر "ديكارت" ذروته عند "مالبرانش" عندما
ذهب الثاني يمتدح مذهب الأول، ويمجده ويعزى إليه الفضل في
بلوغ المعرفة اليقينية من طريق المنهج. وقد أشار "مالبرانش"
إلى هذه الآراء في خاتمة الجزء الثاني من كتابه الرئيسي "البحث
عن الحقيقة"، كما أورد في هذا الموضع من مؤلفه نقدا شديدا
لفلسفة "أرسطو" ومنهجه، متفقا في ذلك مع "ديكارت".
وعلى الرغم من وجود اتجاه مشترك للفيلسوفين في مجال المعرفة
إلا أن "مالبرانش" قد اتجه اتجاه دينيا في ظاهر المذهب.
بينما حاول "ديكارت" إخفاء حقيقة موقفه الذي سعى الأول
لإبرازه ممثلا في حقيقة العودة إلى الله مصدر الحقيقة ومنبعها
الأسمي. وعلى الرغم من الأثر الواضح لفكر "ديكارت" على منهج
"مالبرانش" فقد لعب الدين دورا لا بأس به في تكوين أفكاره
حتى أنه لم ينس التأثير الإلهي المحيط في عملية المعرفة،
والذي يعبر عنه الأخير بقوله: "إن الناس لتعجز عن الوصول
إلى المعرفة اليقينية، من خلال دراستها للمنهج الديكارتي فحسب،
ولو فعلوا ذلك لميزوا - بذلك الموقف المعرفي على الخالق
إنسانا يستفسرون منه عن حقيقة الوجود، بدلا من اللجوء إلى الله

لدى " مالبرانش" (١) ، لأنها تتفق مع ما ذهب إليه القديس " أوغسطين" من المعانى ، الذى كان يرى أن انطباعاتنا الشخصية من هذه الأشياء، أى رؤيتنا لحقائقها فى ذاتها ، تختلف من الأمراض الحسية التى تحيط بها، وعلى ذلك يستند الحسيون فى تكوين المدركات أساسا لهم.

ووفقا لذلك فقد اتفق الفيلسوفان فى موضوع الفيزيقا .
فقتصورا أن الامتداد غير مادي، على عكس ما ذهب إليه الحسيون فى تصورهم للامتداد ، إلا أنه كان امتدادا معقولا عند الأول وأضاف الثانى إلى معقوليته كونه " فى الله" ممهدا فى ذلك لمذهب وحدة الوجود الذى ظهر فيما بعد عند "سبينوزا". وبذلك وصل " مالبرانش" إلى حد تمكن فيه من ادماج المخلوق .

المتناهى *fini* : فى الخالق اللامتناهى *infini* .
وهو الاتجاه الذى لم يظهر بوضوح عند "ديكارت" ، مع أن مذهبـه منساق إليه بحكم تكوينه الأصلى أى أنه يمكن القول بأن فكره يعتبر تطورا جذريا نابعا من الأصول الديكارتية .

(1) Copleston; Frederick : A History Of
Modern Philosophy Volume 4, New
York 1963 p 191. Image Books.

الوجود كما فعل "ديكارت" إلا أنه لجأ في هذا التصور إلى "نظريته في المعاني" التي تصورهما مستقلة تماما عنا وعن تغيراتنا النفسية، ومن هنا فقد نفى التطابق بين الأشياء الخارجية والذهنية باعتبار أن النفس لا تدرك سوى الموضوعات المتحدة بها اتحادا مباشرا، والحاضرة فيها حـــــــورا ابستمولوجيا اشراقيا، من حيث كونها الموضوعات المباشرة للنفس (الروح) .

ثانيا : موضوع الفيزيقا

قبل أن نشير إلى موضوع الفيزيقا، تجدر الإشارة إلى محاولة "مالبرانش" التي قام بها أثناء صياغة مذهبه، في الربط بين الفيزيقا الديكارتية التي ترى الأشياء كما تمثلها لنا مسا لدينا عنها من أفكار جلية، بميتافيزيقا "أوغسطين" التي ترى الأشياء التي تمثلها لنا مالدينا عنها من أفكار جلية واضحة أيضا، وكانت هذه المحاولة ثمرة من ثمار الأثر الروحي لكتاب "ديكارت" "بحث في الإنسان" على "مالبرانش"، فقد شرع على إثر قراءته له بمحاولة تأسيس فلسفته الجديدة منطوية على أسس من المبادئ الميتافيزيقية الديكارتية.

ولما كان الامتداد عند "ديكارت" امتدادا معقولا، لذا فإن أحكامنا تصدر على الأشياء بما لدينا عنها من أفكار جلية واضحة تعبر عن ماهياتها المعقولة، وقد لاقت هذه الفكرة قبولا

رابعاً : موضوع الألوهية

لما كان لفكرة الله في الفلسفة الديكارتية أهمية كبيرة بصفتها قمة النسق الاستنباطي. ولما كان " مالبرانش " أحدهم الذين تابعوا "ديكارت" على منهجه ، فإننا نتساءل عن الدور الذي تلعبه الألوهية في فلسفته ، فهل وقف عند حد التجربة الديكارتية بهذا العدد؟ أم أنه أمعن في الاستفادة من المؤثرات اللاهوتية ، وبدلاً من أن يخضع هذه المؤثرات للطابع العقلي الفلسفي يسير في مكنس هذا الاتجاه .

وسوف نحاول أن نتتبع مسار الأصول العقلية واللاهوتية في فلسفة " مالبرانش " ، حتى نستطيع الإجابة على هذا التساؤل ، أيهما أكثر تأثيراً على فكر الفيلسوف اللاهوت المسيحي أم العقلانية الديكارتية ؟ .

الحقيقة أن الفيلسوفين يتفقان في موضوع الألوهية لأنهما يستمدان أصول فلسفتهم من اللاهوت ، إلا أن ديكارت كان قسماً أخصياً هسيذاً الاتجاه انسياقاً مع روح العصر (القرن السابع عشر) ومعايشة للظروف وتجنباً للخلاف مع السلطة الذي تجرأ سلفه " سبينوزا " على الوقوف ضدها فلاقي الأمرين ، لذا فقد حاول " ديكارت " في الظاهر التخلص من اللاهوت أو استبعاده فاستطاع أن يقدم لنا واجهة عقلية براقية لحامل لاهوتي مستتر . أما " مالبرانش " فقد أبرز بوضوح هذا الحامل وجعل له مكاناً المدارة من فلسفته .

ثالثاً : موضوع الانسان والعلة بين النفس والجسد

يعد موضوع الانسان والعلة بين النفس والجسد ، من أوائل الموضوعات التي تلقتها فلسفة " مالبرانش " من " ديكارت " الذي أسهم في وضع تفسير لها ، في نطاق مذهبه العام . وقد سبقَت الإشارة إلى أن الانسان عند الأول يتكون من جوهرين منفصلين هما النفس والجسد ، وأن المعرفة التي لدينا من نفوسنا أكثر يقيناً من معرفتنا بأجسادنا . أما الأخير فيذهب إلى العكس من ذلك ويرى أن معرفتنا بأجسادنا أكثر وضوحاً ويقيناً لأنها تستند إلى معنى الامتداد الواضح الجلي ، إلا أن معرفتنا بنفوسنا تقوم على شعورنا الداخلي الذي يقل مرتبة عن المعاني التي لاتعرف نفوسنا إلا عن طريقها . " كما أنه لا يمكن التوصل إلى معرفتها إلا بضرب من المعادلة ، - من طريق الاستدلال القائم على المعادلة قياس التمثيل *Analogie* - ولذا فقد اتجه " مالبرانش إلى حل مشكلة " ديكارت " الأساسية من الصلة بين النفس والجسد ، لامن طريق حيل مصطنعة كما فعل " ديكارت " ، بل من طريق سلب كل فاعلية إيجابية من طرفي الشئانية الفلسفية ، فلجأ إلى الرؤية في الله ، والعلل المناسبة . (١)

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية الطبعة الأولى - ١٩٦٩ ، ص ٩١ .

كما يتفق " مالبرانش " مع "ديكارت" في مسألة الألوهية كموضوع برهان عند الثاني " البرهان الأنطولوجي، على أساس أن معرفتنا من الله ترجع - أساسا وجوهريا- إلى ذاته ، وليس أن فكرتنا منه تتضمن وجوده بالضرورة بدون حاجة إلى دليل يؤكد وجوده الذي يعد أمرا ليس منفعلا من فكرتنا منه ، علي حين أن فكرة الله هي فكرة جوهرية يتمثلها "ديكارت" خارج الوحدة النسقية التي يبحث عنها .

لذا يمكن القول بأن " مالبرانش " قد اتخذ في مساره وجهة لاهوتية . على عكس ما فعل " ديكارت " الذي كان ينشد العلم الكلي **Science Universelle** ، بهدف تنظيم المعرفة الإنسانية ، للوصول إلى علم شامل يتم به السيطرة على الطبيعة في سبيل مصلحة الإنسان ، فلا تنتظم المعرفة ، ولا يقوم العلم الكلي ولا يتم السيطرة على الطبيعة ، وما ينتج عن ذلك من قوانين تحكم العالم وتنظمه إلا في وجود الإيمان الذي يعد أساس النسق الاستنباطي ، يزد ويؤيد من قوته البرهانية . أما "مالبرانش" فرغم تأثره بالمذهب العقلي، إلا أن فلسفته كانت مدى لواقع ديني ، روعي ، يلب فيها الشعور الديني على العقل، ووصل بتصورية " ديكارت" إلى أسمى أبعادها الروحية . يعبر من ذلك بقوله : " إن تأثير اللاهوت على المذهب الديكارتي كان قد بلغ أوجه من خلال فلسفة " مالبرانش " (١)

(1) Ben . ; A, W : A History Of Modern Philosophy p 43.

1 - yy

٧٩	١- مدخل إلى المنهج الديكارتي
٨٧	٢- دور الرياضة في تأسيس المنهج
٩٧	٣- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج		
-	و عوامل أخرى
١٠١	■ تعليق وتقييم
١٠٣	٤- أسس المنهج الديكارتي
١٠٤	٥- أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ
١٠٦	٦- قواعد المنهج
١٠٦	أ- قاعدة البداهة
١٠٧	ب- قاعدة التحليل والتقسيم
١٠٨	ج- قاعدة الترتيب والتركيب
١٠٩	د- قاعدة الإحصاء
١٠٩	٧- مشكلة المنهج بين "أرسطو" و"بيكون"، و"ديكارت"
١٥٨ - ١١٣	الفصل الرابع : أشك المنهجى

١١٥	١- مقدمة تاريخية فى مفهوم الشك
١١٦	٢- مشكلة المعرفة بين العقل والحواس
١٢٢	٣- مذهب الشك فى تاريخ الفلسفة
١٢٢	■ معنى لفظ الشك
١٢٢	(أولا) الجذور التاريخية لمذاهب الشك عنداليونان		
١٢٢	أ- اكسينوفان
١٢٣	ب- الايليون
١٢٤	ج- هيرقليطس
١٢٤	د- السوفسطائيون
١٢٦	١- بروتاغوراس
١٢٦	٢- جورجياس
١٢٦	هـ - سقراط
١٢٧	و - أفلاطون
١٣٠	ى - مذاهب أخرى
١٣١	١- بيرون الشاك
١٣٥	٢- سكستوس امبريقيوس

وقد رأى " مالبرانش " أن سد هذه الثغرات ضروري فأخرج المصروفة التي استحال عند "ديكارت" إلى "رؤية في الله"، العقل إلى الأوجيد، وأوجد المناسبات الإلهية المتسببة في حوادث الكون، كما أرجع التفاعل القائم بين جوهري النفس والجسد إلى الله أرحم. وهكذا أصبحت العلمية مقصورة على إرادته، فجعل منه الفاعل الأوحد، فحسب أنه لم يقل: بالموجود الواحد، أو وحدة الوجود - طريقتا ذهبتا إلى ذلك. " سبينوزا " - الذي هاجم فلسفته بحماس

لقد قدم لنا "مالبرانش" فلسفة عقلانية. من حيث استعدادها الأساسي من فكر "ديكارت" العقلي، وإيمانه المطلق بقضايا فلسفته الأساسية، في يقين المعرفة، وفي رفض فكر "أرسطو" والمدرسين. كما أبدنا بفكر روجي مثالي مستلهم من فكر القديس "أوغسطين" الديني، والعهد الجديد الذي أخذ ينهل من منبعهما إلى أن انبثقت فلسفته معبرة من نسق روجي مثالي نتج عن محاولته تفسير مذهب "ديكارت"، وحذوه حذو "أوغسطين" وتمسكه بإيمانه المسيحي.

الصفحة

٣٠٩ - ٣٠١	<u>الفصل السادس: الميتافيزيقا الديكارتية</u>
٢١١	(١) تصور " ديكارت " للميتافيزيقا
	(٢) ميتافيزيقا " ديكارت " او مراحل اليقين
٢١٦	اللاث
٢١٩	(٣) من دائرة الشك الى ثبات اليقين
٢٢١	(٤) محاولة الخروج من الدوبيتو
٢٢١	(أ) اليقين الاول وجود النفس
٢٢٦	(ب) اليقين الثانى وجود الله
٢٤٧	(ج) اليقين الثالث وجود العالم
٢٥٣	(١) تصور الافكار بين "ديكارت" و"لوك" و"باركلى"
٢٦٦	(٢) نقد " باركلى " للكيفيات الثانوية عند "ديكارت"
	و " لوك " ، و ظهور المذهب اللامادى .
٢٦٦	(أ) تصور " ديكارت " و"لوك" للعالم المادى
٢٧٥	(ب) موقف " باركلى " من المعرفة بين تصويرية
	" ديكارت " ، و تحريبيه " لوك " .
٢٨٠	(ج) المذهب اللامادى عند " باركلى " ، و أثر
	الفكر الديكارتي .

فهرس القسم الاول

صفحة	
١	تقديم بقلم الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان
٧ - ٥	مقدمة
٣٥ - ٧	<u>الفصل الاول</u> : الفلسفة الحديثة
-	(البداية ، الخصائص ، منهج الدراسة)
١١	مقدمة فى الفلسفة الحديثة
١٢	١ - البداية التاريخية للعمور الحديثة
١٧	خصائص الفكر الفلسفى الحديث
١٧	أ - النزعة العلمية
٢٠	ب - الطابع الفردى
٢١	ج - سمة الدولية
٢٣	٢ - منهج دراسة الفلسفة الحديثة
٢٩	٤ - التعريف بالمذهب العقلى
٣٣ - ٧٦	<u>الفصل الثانى</u> : رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)
-	(حياته - ومؤلفاته)
٣٥	١ - حياته
٣٥	أ - مرحلة الطفولة
٣٨	ب - ديكارت فى لافليش
٤٤	ج - " فى هولندا "
٤٩	د - " فى باريس بين الله والعلم والشهرة "
٥٦	هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة
-	ديكارت الجديدة
٦٠	تعليق وتقييم
٦٠	أ - المرحلة الأولى
٦١	ب - المرحلة الثانية
٦٢	ج - المرحلة الثالثة
٧٠	٢ - مؤلفاته : عرض تحليلى لمؤلفات الفيلسوف
-	مع التعليق عليها

- و -

الصفحة

الباب الثانى

مالبرانث بين الفلسفة والدين (٤٩ - ١٢٥)

الفصل الأول : عرض تمهيدى للملة بين الفلسفة ، والدين ٥٣

■ الملة بين الفلسفة والدين فى تاريخ الفكر الفلسفى ٥٣

أولا - الفلسفة والدين عند اليونان ... ٥٦

ثانيا - الفلسفة والدين فى العصر الوسيط ... ٦٤

■ الاتجاهات الفلسفية التى سادت العصر الوسيط ٧٠

أ- اتجاه الفلسفة اليهودية ... ٧٣

ب- اتجاه الفلسفة المسيحية ... ٧٥

ج- اتجاه الفلسفة الإسلامية ... ٧٧

■ الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامى ، ٨٠

والفلسفة اليونانية .

ثالثا - الفلسفة والعلم والدين فى عصر النهضة ، ٨٢

والعصر الحديث .

الفصل الثانى : مشكلة الوجود (الانطولوجيا) عند ٩١

مالبرانث .

مقدمة ٩٣

أولا - وجود الله ٩٤

- ج -

صفحة

الفصل الخامس :

٢٠٧ - ١٥٩	التأملات الميتافيزيقية " رؤية تحليلية "
١٦١	مقدمة :
	(١) الدعوة إلى التآنى ، وعدم التعجل فى
١٦١	اصدار الاحكام
١٦٣	أ - الشك فى العالم المادى المحسوس
	ب - وفوح المعارف وتميزها مرجعه
١٧٦	النفس وليس الحواس
١٨٤	ج - رؤية تحليلية ديكارتية على الافكار
	د - الوجود الموضوعى والصورى ، والاشرف
١٨٨	فى المفهوم الديكارتى
١٩٥	هـ - افتراض تعسفى
	<u>القسم الاول : البحث فى الادلة على وجود الاشياء</u>
٢٠٠	المادية
٢٠٤	القسم الثانى : البحث فى طبيعة الاشياء المادية .
٢٠٥	(١) أمور منسوبة خطأ الى الطبيعة
	<u>القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا</u>
٢٠٦	فىما يتعلق بالامور النافعة أو الفارة .

- ج -

الفصل الثالث : الصلة بين النفس والجسد ...
 ■ تفسير مالبرانش للصلة بين النفس والجسد ...

الباب الرابع

مشكلة المعرفة (الاستمولوجيا)

مقدمة ...
 الفصل الأول : نظرية المعانى ...
 الفصل الثانى : الرؤية فى الله ...
 ■ تعقيب وتحليل ...

الباب الخامس

مشكلة الأخلاق

تمهيد ...
 الفصل الاول : مفهوم الفضيلة بين العقل والحس ...
 ■ بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة ...
 الفصل الثانى : العودة الى الله ...
 ■ أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند مالبرانش ...
 الفصل الثالث : الأصول الديكارتية فى فلسفة مالبرانش ...
 ■ تمهيد ...
 أولا : موضوع المنهج والمعرفة ...
 ثانيا : موضوع الفيزيقا ...
 ثالثا : موضوع الإنسان والصلة بين النفس والجسد ...
 رابعا : موضوع الألوهية ...
 خاتمة ...

- ه -

فهرس القسم الثانى

١٧	تمهيد
	<u>الفصل الأول :</u>			
٢٣	المدرسة الديكارتية بعد ديكارت			
	<u>الفصل الثانى :</u>			
١	نيقولا مالبرانش ، حياته ، ومؤلفاته			
٢١	أولا - حياته
٢٧	ثانيا - المؤشرات الفلسفية على فكر			
	مالبرانش	
٤٠	ثالثا - مؤلفاته	
٤٥	تعليق وتقييم	



- ز -

المفحة

١٠٦	ثالثا : الصفات الالهية
١٠٧	١- الوجدانية
١٠٩	٢- الأزلية
١٠٩	٣- اللانهاية
١١١	٤- العلم (سبق العلم الإلهي)
١١٤	٥- القدرة
١١٩	٦- البساطة
١٢١	٧- الحق
١٢١	٨- روح المشورة
١٢٣	٩- الروح
١٢٤	١٠- الرحمة
١٢٥	١١- العدل

الباب الثالث

مشكلة الطبيعة " الفيزيقيا " (١٢٧ - ١٢٣)

١٢٩	مقدمة
١٣٣	الفصل الاول : كمال الدقة والنظام
١٤٢	تعليق وتقييم
١٤٩	الفصل الثاني : العلوية المناسبة
١٥٠	أولا - مكانة العلوية من ميتافيزيقيا مالبرانش (مفهوم العلوية)
١٥٣	ثانيا - دور الالهية في العلوية عندما لبرانش ومدى اسهامها في تنظيم الوجود
١٥٣	(أ) العلوية والملة بين النفس والحد
١٥٤	(ب) العلوية والامتداد المادي
١٥٧	(ج) تصور العلوية بين مالبرانش ودامبيدهوم
١٦١	(د) العلوية عندما لبرانش بين تصور ديكرت والأشاعرة المسلمين

الصفحة

١٦٧	الفصل الثالث : الصلة بين النفس والجسد
١٧١	■ تفسير مالبرانش للصلة بين النفس والجسد

الباب الرابع

(٢٠٣ - ١٧٥)	مشكلة المعرفة (الاستمولوجيا)
---------------	--------------------------------

١٧٧	مقدمة
١٨١	الفصل الأول : نظرية المعانى
١٨٩	الفصل الثانى : الرؤية فى الله
١٩٦	■ تعقيب وتحليل

الباب الخامس

(٢٤٥ - ٢٠٥)

مشكلة الأخلاق

٢٠٧	تمهيد
٢١٣	الفصل الاول : مفهوم الفضيلة بين العقل والحس
٢١٦	■ بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة
٢٢١	الفصل الثانى : العودة الى الله
٢٢٢	■ أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند مالبرانش
٢٣١	الفصل الثالث : الأصول الديكارتية فى فلسفة مالبرانش
٢٣٣	■ تمهيد
٢٣٥	أولا : موضوع المنهج والمعرفة
٢٣٩	ثانيا : موضوع الفيزيقا
٢٤١	ثالثا : موضوع الإنسان والصلة بين النفس والجسد
٢٤٢	رابعا : موضوع الألوهية
٢٤٤	خاتمة

